PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XI

TRATADOS PLATÓNICOS

•

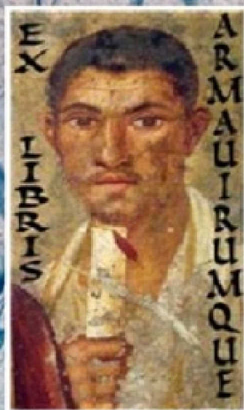
TRATADOS ANTIESTOICOS

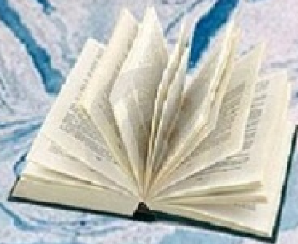
INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 322



Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Óscar Martínez García *(Tratados platónicos)* y Carlos García Gual *(Tratados antiestoicos).*

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: M.ª Ángeles Durán López *(Tratados platónicos)* y Raúl Caballero Sánchez *(Tratados antiestoicos).*

Depósito Legal: M. 21909-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2715-X. Tomo XI.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.

TRATADOS ANTIESTOICOS

INTRODUCCIÓN

El proyecto filosófico de Plutarco de Queronea, comprometido con el platonismo en una época —el siglo de Trajano y Adriano— intelectualmente dominada aún por el estoicismo, sólo podía afirmarse marcando distancias doctrinales con el pensamiento del Pórtico, representado entonces por figuras eminentes como Epicteto y, poco después, por el emperador Marco Aurelio. Curiosamente, la crítica antiestoica de Plutarco aparece ante el lector, al menos en los tratados y diálogos que de aquél nos han llegado[1], como una polémica sistemática dirigida casi en exclusiva contra la doctrina de Crisipo y, por extensión, contra el estoicismo antiguo. Pero, aunque este movimiento filosófico y espiritual fue forjado durante el siglo III a. C. en un contexto histórico y cultural

[1] Además de los opúsculos incluidos aquí (*Las contradicciones de los estoicos, Los estoicos dicen más disparates que los poetas* y *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos,* núms. 76, 79, y 77 del *Catálogo de Lamprias*, respectivamente), este inventario tardoantiguo de la producción literaria plutarquea atribuido a su hermano recoge los siguientes títulos de tratados o diálogos antiestoicos que no han llegado hasta nosotros: *Sobre lo que depende de nosotros, contra los estoicos* (núm. 154); *Sobre la justicia, contra Crisipo* (núm. 59); *Sobre la experiencia común, contra los estoicos* (núm. 78); *Causas de las oscilaciones (doctrinales) de los estoicos* (núm. 149); *Sobre el primer consecuente, contra Crisipo* (núm. 152).

—el de la Grecia helenística— muy distante ya del mundo grecorromano de los siglos I-II de nuestra era, lo cierto es que mantuvo en su impulso civilizador una continuidad y una vitalidad sorprendentes hasta el final del mundo antiguo. Por eso, como reconocían los propios estoicos contemporáneos de Plutarco, el núcleo esencial de la doctrina profesada por el estoicismo de época romana había sido fijado ya por los maestros del estoicismo antiguo y, entre ellos, era Crisipo y no otro (ni Zenón, el fundador del movimiento, ni su discípulo Cleantes, maestro a su vez de Crisipo) la autoridad indiscutible[2]. Así pues, cuando Plutarco decide medirse directamente con el pensador que dio forma final a la doctrina estoica ortodoxa, no por ello deja de apuntar en no menor medida a los estoicos contemporáneos, contra los cuales estas obras proveen de argumentos a los discípulos de Plutarco y a todos aquellos que, como él, se mueven en la órbita del platonismo y/o de la tradición académica[3].

La crítica de Plutarco al estoicismo es, como dejó sentado Babut hace ya tiempo, una constante verificable, implícita o explícitamente, en una parte sustancial de la vasta producción ensayística de nuestro autor[4]. En cualquiera de sus disertaciones o diatribas —vehículo de popularización de ideales filosóficos—, en sus diálogos y tratados ético-didácticos, así como en sus obras técnicas de filosofía, es posible encontrar numerosos y, a veces, extensos pasajes de

---

[2] EPICTETO, *Disertaciones* I 4, 28-30; I 10, 10.

[3] Sobre las relaciones de Plutarco con el estoicismo antiguo y coetáneo, cf. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, págs. 183-238 y 239-270, respectivamente.

[4] BABUT, *Plutarque...*, págs. 19-180. Una posición más matizada es la de J. P. HERSHBELL, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

polémica antiestoica[5], que suelen dar paso a la exposición de sus propios puntos de vista desde una perspectiva platónica abierta a influencias aristotélicas y/o peripatéticas. Ahora bien, los opúsculos antiestoicos de Plutarco reunidos en este volumen están lejos de ser ensayos destinados a un amplio público de lectores, como el que pudieran tener las diatribas populares de Musonio y Epicteto o del propio Plutarco. Se trata en realidad de tratados filosóficos especializados en que la polémica doctrinal, desplegada en un orden no siempre sistemático pero según un método riguroso, apunta necesariamente a un público familiarizado ya con la teoría estoica y otras corrientes de pensamiento, un público directamente comprometido con el rico y tenso debate intelectual que entablaron las principales escuelas filosóficas de la época. Este público no puede ser otro que el de los medios cultivados de las elites políticas e intelectuales de las ciudades y reinos del mundo helenístico y después romano, donde tanto los estoicos antiguos como contemporáneos de Plutarco habían llegado a ser tan influyentes en calidad de consejeros[6]. Es éste el público que acudía a las escuelas de retórica y de filosofía diseminadas por el Imperio romano, el público de formación griega que dirigía el Imperio de los Antoninos.

---

[5] Por ejemplo, en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, *Sobre la virtud moral*, *Sobre la cara visible de la luna*.

[6] En su papel de consejeros, los estoicos antiguos promovieron reformas sociales bastante profundas en algunas comunidades: véase A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca, N.Y., 1990, caps. 6-8; en otros casos —más frecuentes a partir del contacto con Roma— su actuación pública no sólo no cuestionó la realidad imperial romana, sino que incluso le prestó soporte ideológico: véase G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

No es por ello extraño que en estos tratados monográficos de polémica antiestoica el discurrir de los argumentos exhiba con frecuencia un sesgo técnico y casi profesional que acaso a un lector moderno pueda antojársele prolijo y difícil, pero que sin duda constituía el alimento natural de la controversia filosófica entre las distintas corrientes de pensamiento. Por esa razón, me he visto obligado, en las numerosas y, a veces, extensas notas que flanquean la traducción, a proporcionar al lector moderno lo que Plutarco hurtaba o dejaba implícito a sus lectores bien por motivos polémicos bien por considerarlo sabido: el contexto filosófico original de las doctrinas estoicas atacadas por aquél. Salvo en casos evidentes, no pretendo con ello juzgar la pertinencia o no de la crítica plutarquea en cada ocasión[7], sino tan sólo contribuir en la medida de lo posible a que el lector interesado se forme su propio juicio.

---

[7] Recientemente, Babut ha sintetizado los aspectos más discutibles del pensamiento estoico que fueron criticados por Plutarco desde una sólida posición polémica: véase D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), págs. 35-41.

BIBLIOGRAFÍA[8]

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han sido de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

I. PLUTARCO Y EL ESTOICISMO

1. *Estudios generales*

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, PUF, 1969.

J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

2. *Los temas y métodos de la polémica antiestoica de Plutarco*

D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), 11-42.

[8] Véanse también las notas bibliográficas recogidas en las introducciones a los tres opúsculos, que contienen los instrumentos de consulta específicos de cada uno de ellos.

II. BIBLIOGRAFÍA SUCINTA SOBRE EL ESTOICISMO

Sólo se ofrecen aquí los estudios utilizados con más frecuencia en las notas de la traducción. Para una bibliografía más amplia, cf. R. H. Epp (ed.), *Recovering the Stoics. Spindel Conference*, Memphis, TN, 1985, págs. 125-182; A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, II, págs. 491-510; B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, págs. 393-416.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios de los fragmentos de los estoicos antiguos*

SVF = H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vols. I-III, Leipzig, Teubner, 1903-1905; vol. IV, *Index*, compilado por M. Adler, 1924.

A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary; II: Greek and Latin texts*, Cambridge, Cambridge UP, 1987.

R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di..., Milán, Bompiani, 2002.

2. *Traducciones al castellano*

Puesto que no existen, que sepamos, traducciones castellanas anteriores a la nuestra ni de *Las contradicciones de los estoicos* ni de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*, ofrecemos las versiones castellanas que de los fragmentos de los estoicos se han hecho hasta hoy: allí podrá encontrar el lector interesado la traducción de algunos de los fragmentos transmitidos por Plutarco en sus opúsculos antiestoicos.

A. J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos, 1996.

A. López Eire, *Diógenes Laercio: los filósofos estoicos*, introducción, traducción y notas, Barcelona, PPU, 1990.
F. Maldonado Villena, *Crisipo. Fragmentos morales*, traducción, introducción y notas, Madrid, Ed. Clásicas, 1999.
M. Sevilla Rodríguez, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, Akal, 1991.

3. *Estudios generales sobre la filosofía helenística y el pensamiento estoico*

K. A. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1999.
G. R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford-Nueva York, Oxford UP, 2001.
E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, 5.ª ed., París, Vrin, 1962 (1.ª ed., 1910).
—, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1951.
A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca (N.Y.), Cornell UP, 1990.
M. Forschner, *Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
C. García Gual, M.ª Jesús Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Bogotá, Cincel, 1986.
V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953.
D. E. H. Hahm, *The origins of Stoic cosmology*, Colombus, Ohio State UP, 1977.
B. Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 2003.
A. M.ª Ioppolo, *Opinione e Scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Nápoles, Bibliopolis, 1986.

A. A. LONG, *Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics,* Londres, Duckworth, 1974 = *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos* [trad. P. JORDÁN DE URRIES], Madrid, Alianza Editorial, 1984.

—, *Stoic studies,* Nueva York, Cambridge UP, 1996.

A. A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism,* Londres, Athlone Press, 1971.

B. MATES, *Stoic Logic,* Berkeley-Los Ángeles, 1953 = *Lógica de los estoicos* [trad. M. GARCÍA BARÓ], Madrid, Tecnos, 1985.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Gotinga, 1959 = *La Stoa: storia di un movimento spirituale* [trad. O. DE GREGORIO], I-II, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, Siglo XXI, 1974.

A. REYES, *La Filosofía Helenística,* México, FCE, 1965.

J. M. RIST, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969 = *La filosofía estoica* [trad. D. CASACUBERTA], Madrid, Alianza Editorial, 1992.

S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics,* Princeton, Princeton UP, 1987 (1.ª ed., Londres, Rontledge, 1959).

F. H. SANDBACH, *The Stoics,* Londres, Chatto & Windus, 1975.

M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city,* repr. with a new Foreword by MARTHA C. NUSSBAUM and a new Epilogue by the author, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1999 (1.ª ed., 1991).

R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic philosophy,* Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

D. TSEKOURAKIS, *Studies in the terminology of early Stoic ethics,* Wiesbaden, Steiner, 1974.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

SOBRE LAS NOCIONES COMUNES, CONTRA LOS ESTOICOS

INTRODUCCIÓN

1. *Un diálogo terapéutico entre maestro y discípulo*

A diferencia de *Las contradicciones de los estoicos,* el diálogo *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* introduce de lleno al lector en el ambiente filosófico y espiritual de la escuela queronense de Plutarco. Diadúmeno, el personaje protagonista y trasunto literario del autor, se dispone a socorrer a su innominado amigo y discípulo, que ha caído víctima de los demoledores ataques de algunos estoicos contra los antiguos académicos, acusados, al igual que sus seguidores coetáneos, de intentar derribar el edificio sistemático de la filosofía de Crisipo cancelando las nociones comunes y universales que, ancladas en los sentidos como en su suelo natural, constituyen los cimientos más sólidos del conocimiento y la ciencia (1058E-1059C)[1]. Cuando la filosofía se convierte en una medicina del alma, el poder curativo de la palabra y la demanda de tratamiento devienen las dos vertientes, activa y pasiva, de la relación bipolar entre maestro y discípulo, como bien pone de mani-

[1] Para la definición de 'noción común' en la teoría del conocimiento estoica, cf. *infra* 1084F-1085B y n. 403; *Las contradicciones de los estoicos,* n. 130.

fiesto Plutarco en el arranque de este diálogo. Aún más, si es preciso acudir en defensa de las posiciones propias frente a los ataques de los adversarios, que en ocasiones llegaban a ser especialmente agresivos y hacían mella en el espíritu de quienes, como el amigo de Diadúmeno, no se encuentran sino en los inicios de su carrera filosófica y tienden a prestar oídos ingenuos a las doctrinas ajenas. Frente a la agitación espiritual de su interlocutor, la inconmovible tranquilidad de Diadúmeno está garantizada por la firme convicción de que el mundo fenoménico es inasible y no constituye asiento sólido de ningún sistema doctrinal. Así pues, si las nociones comunes, que derivan naturalmente de los sentidos, no abren la vía a ningún conocimiento seguro, los ataques de los estoicos no pueden conseguir su propósito y quedan neutralizados de antemano.

Desde este presupuesto de partida, cercano a los métodos de la nueva Academia de Arcesilao y Carnéades[2], el protagonista del diálogo está en condiciones de hacer la apología de sus principios frente a las acusaciones de los estoicos, como le ha pedido su amigo. El escepticismo gnoseológico de la Academia no se precipitaba en la inacción y en la imposibilidad de cualquier conocimiento y, por tanto, era capaz de dar sus propias respuestas a los retos de la vida sin verse por ello abocado a construir una ciencia de pretensiones dogmáticas[3]. Sin embargo, el camino elegido por Diadúmeno para hacer frente a los estoicos en este diálogo será otro: en consonancia con el método crítico de los académicos, acusará a la Estoa de hacer exactamente lo mismo que ésta les reprocha, es decir, de eliminar y desvirtuar las nociones comunes que, como criterio infalible de verdad y claridad, sustentan el edificio de la ciencia y el conocimiento humanos. Así lo hace el protagonista del diálogo en su respuesta a los requerimientos angustiados de su interlocutor (1059C-F) y cuando por fin le da a elegir entre la defensa o la acu-

---

[2] Cf. *Las contradicciones de los estoicos*, notas 45 y 50.

[3] Es mérito de D. Babut (*Plutarque, Œuvres Morales. «Sur les notions communes, contre les Stoïciens»*, París, 2002, págs. 11-12) haber advertido en qué consistía el camino positivo de la crítica neoacadémica de las nociones comunes: véase *Las contradicciones de los estoicos*, n. 62.

sación que acaba de esbozar (1059F-1060A). Pero para entonces el discípulo ya está convencido: quiere disfrutar de ver a los estoicos ser acusados del mismo delito que ellos imputan a los académicos porque, de este modo, se desmorona el edificio de la filosofía del Pórtico y las acusaciones que le han hecho anteriormente se revelan privadas de todo fundamento.

Un planteamiento polémico como el recién esbozado, que concentra sus cargas de profundidad sobre el núcleo mismo de la epistemología estoica, podría quizá por su mayor complejidad hacer pensar en una cronología algo más reciente de este diálogo respecto de *Las contradicciones de los estoicos*. Pero, como hemos dicho en la introducción a este tratado, nada definitivo puede afirmarse en este punto. Hay temas comunes a ambos opúsculos que, lejos de delatar influencias unidireccionales, prestan tan sólo la materia doctrinal de la controversia y se desarrollan en función del propósito particular de cada obra. En cuanto a la cronología absoluta del presente diálogo, valgan las consideraciones de Babut expuestas en la introducción recién mencionada.

2. *La estructura del diálogo*

La forma dialogada de este opúsculo es más aparente que real. De hecho, lo que el lector se encuentra desde el capítulo cuarto es un monólogo continuo de Diadúmeno interrumpido muy pocas veces por su amigo para pedirle aclaraciones terminológicas y conceptuales o que se detenga más en un argumento o bien pase directamente a otro. Al igual que *Las contradicciones de los estoicos*, este diálogo carece de epílogo formal. Por lo demás, los procedimientos de engarce entre capítulos —con su preferencia por las asociaciones de ideas y las breves digresiones— son similares a los que encontramos en aquel tratado, como podrá el lector comprobar en el siguiente esquema[4].

---

[4] Véase la excelente paráfrasis de H. Cherniss, *Plutarch's «Moralia», XIII, 2,* Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976 págs. 630-655. Igual que en la introducción de *Las contradicciones de los estoicos* figuran en cursiva los elementos de transición entre los distintos capítulos.

I. 1-3. EL PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO DE LA POLÉMICA ACADÉMICA CONTRA LAS NOCIONES COMUNES.

1. Los *académicos* contra las *nociones comunes* de los *estoicos:* ataques del Pórtico a la Academia.
2. La respuesta de Diadúmeno: los *estoicos* (con Crisipo a la cabeza), únicos trangresores de las *nociones comunes*.
3. La *polémica contra las nociones comunes:* crítica de las paradojas de los estoicos o denuncia de la contradicción entre las nociones comunes y las doctrinas estoicas.

II. 4-5. LA CONFORMIDAD CON LA NATURALEZA EN EL ESTOICISMO: LA NOCIÓN COMÚN DE NATURALEZA.

4. La *conformidad con la naturaleza* y las cosas conformes a la naturaleza: la doctrina de la *apropiación*.
5. La *Naturaleza* como indiferente y la doctrina de la *apropiación*.

III. 6-12. LA ÉTICA DEL *SABIO* Y LA CONDUCTA DEL *NECIO:* NOCIONES COMUNES DESMENTIDAS POR LOS HECHOS.

6. La equivalencia axiológica de las *acciones rectas* y la crítica de Crisipo a los elogios de ciertos efectos accidentales de la virtud.
7. La actitud contradictoria del *sabio* estoico ante los *bienes* y los *indiferentes:* indiferencia ante los bienes (aprehensiones) y afán nada indiferente por las cosas indiferentes (salud, riqueza, etc.).
8. La *firmeza inmutable* del hombre *sabio:* el tránsito apático de la desdicha a la felicidad; la inutilidad del progreso hacia la virtud; la indiferencia hacia la virtud de un solo instante.
9. El *sabio inconsciente de serlo* y la doctrina de la *perceptibilidad del bien moral*.
10. La *conducta del hombre necio* en el estoicismo: pesimismo teórico (el *progreso hacia la virtud* como ámbito extramoral del comportamiento humano) y optimismo prác-

tico (discriminación real de grados de progreso entre los hombres).

11. El *suicidio razonable del sabio* y la *permanencia del necio en la vida:* renuncia al *bien* por lo *indiferente* y apego a lo *indiferente* a costa del *bien.* Ejemplos: Heráclito y Ferecides; Odiseo; el perro-rey de los etíopes.

12. La inversión de papeles entre el *mal* y lo *indiferente* en el sistema estoico: los *indiferentes* relegados al último lugar; los *males* promocionados por delante de los indiferentes.

IV. 13-20. La *utilidad de la generación del mal* en el mundo.

a) 13-15. La utilidad de la generación del mal en su *dimensión cósmica.*

13. La *compenetración recíproca del bien y del mal* desde una perspectiva cósmica. Ejemplos.

14. La parábola de Crisipo para ilustrar la utilidad de la generación del mal en el mundo: los versos satíricos y burlescos de la *comedia de Dios.*

15. La *utilidad del mal* en lo *celeste y divino;* la *utilidad del mal* y la *promoción del bien moral en el mundo:* el pesimismo moral de Crisipo.

b) 16-18. El *bien* y el *mal* y la prudencia: crítica del argumento lógico de la *utilidad del mal.*

16. [Interludio dialogado]. El *bien* y el *mal* y la *prudencia* como *ciencia de los bienes y los males.*

17. La *prudencia,* causa final de la *generación de los bienes y los males.* La conflagración universal: existencia de la prudencia sin necesidad del mal. La prudencia como ciencia de bienes y no-bienes.

18. La *prudencia* como *intelección y existencia del bien,* sin necesidad de la existencia del mal. El ejemplo inverso de los estoicos.

c) 19-20. La utilidad de la generación del mal en su *dimensión humana.*

19. Los *ejemplos disuasorios del vicio:* ¿cantidad o calidad de su *valor paradigmático?*
20. La *utilidad del vicio para el necio:* inutilidad de las cosas indiferentes. La *utilidad del vicio para el sabio:* inutilidad de todo cuanto no se necesita (inversión de las nociones comunes de necesidad y carencia).

V. 21-24. LA *UTILIDAD* Y EL *BENEFICIO* COMO PRIVILEGIO EXCLUSIVO DE LOS HOMBRES SABIOS: REPERCUSIONES EN LOS CONCEPTOS ESTOICOS DE COHERENCIA RACIONAL Y DE BIEN.

21. La *utilidad* y el *beneficio* en los servicios prestados entre los *necios.*
22. [Interludio dialogado]. a) El *beneficio* y la *amistad* de los hombres *sabios* (1068F-1069A); b) El *beneficio* de los estoicos y la *coherencia racional* estoica como *selección* de cosas que no aportan ningún *beneficio* con vistas a la felicidad (los *indiferentes).* Ejemplos (1069A-E).
23. La *coherencia racional* de la *tradición académico-peripatética* y la *coherencia racional estoica:* contradicción entre teoría y práctica en la evaluación de las *cosas conformes a la naturaleza (indiferentes).*
24. Las implicaciones de esta contradicción en la *noción común de bien: autosuficiencia* del bien pero *sacrificio del bien a costa de lo indiferente* (en el suicidio razonable del sabio).

VI. 25-27. EL FIN DE LA VIDA: EL PAPEL DE LAS COSAS CONFORMES A LA NATURALEZA *(INDIFERENTES).*

25. La jerarquía de los *bienes (fines y medios)* y los males.
26. La doctrina del *fin de la vida:* la *selección racional de las cosas conformes a la naturaleza* y la *obtención de las cosas conformes a la naturaleza.* [Interludio dialogado]. Ejemplos de la medicina. La *inversión de los medios y los fines.*

27. El *argumento circular* de Crisipo acerca del fin de la vida y sus críticas a Aristón sobre la *indiferencia* como bien supremo. [Interludio dialogado]. La definición de la *coherencia racional* estoica: *circularidad* entre *disposición racional y fin de la vida*. [Interludio dialogado]. La *circularidad de la definición estoica del fin de la vida:* ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

VII. 28-29. DE LA ÉTICA A LA FÍSICA.

28. La doctrina del amor en el estoicismo [Interludio dialogado]: paradigma de los embrollos y confusiones conceptuales y terminológicas de las nociones comunes de los estoicos.
29. Recapitulación de la *doctrina ética*. La renuncia a tratar de la Dialéctica.

VIII. 30. METAFÍSICA DE LOS ESTOICOS: LOS PROBLEMAS LÓGICOS DE LA NOCIÓN DE 'TODO' EN LA FÍSICA ESTOICA.

IX. 31-36. LOS *DIOSES* DE LOS ESTOICOS.

a) 31-33. *Teología*. Los *atributos* de la noción común de Dios.
31. La *indestructibilidad y eternidad* de lo divino. Zeus imperecedero y los dioses perecederos de los estoicos. La conflagración universal: Crisipo y Cleantes.
32. La *providencialidad* de lo divino. Los dioses de los estoicos, dispensadores de cosas indiferentes.
33. La *felicidad* y la *virtud* de los dioses. *Zeus* y el sabio estoico, equiparables en virtud y en felicidad. El pesimismo moral y el optimismo cósmico de los estoicos.
b) 34. *Teodicea*. *Zeus* como *principio del mal* en el mundo.
c) 35-36. DOCTRINAS FÍSICAS RELACIONADAS CON EL PAPEL DE *ZEUS* EN LA *CONFLAGRACIÓN UNIVERSAL*.
35. La noción común de *semilla* y *Zeus* como *fuego seminal* del Universo en expansión continua.

36. *Zeus* en la conflagración universal: dos cualidades en una única sustancia *(Zeus-mundo* y *Zeus-Providencia* en el *fuego etéreo).*

X. 37-43. LOS CONSTITUYENTES DE LA *REALIDAD FÍSICA*: LA MEZCLA Y EL 'CONTINUUM' ESPACIO-TEMPORAL.

37. La teoría de la *mezcla total:* la *compenetración recíproca* de los cuerpos.
38. La negación de las *partes últimas de los cuerpos.* [Interludio dialogado]. La *continuidad ilimitada* del espacio.
39. El problema de las *partes últimas de los cuerpos* en la *aporía democrítea del cono:* cuerpos desiguales y superficies ni iguales ni desiguales.
40. El *contacto entre los cuerpos:* la noción de *límite incorpóreo.*
41. La *continuidad ilimitada del tiempo:* la imposibilidad del presente.
42. La *división del tiempo en pasado y futuro* y la fragmentación de las *acciones:* la acción pasada sin comienzo y la acción futura sin final.
43. La *divisibilidad infinita del espacio-tiempo* y la *aporía* zenoniana del *movimiento.*

XI. 44-47. LAS *COSAS REALES* COMO *ENTIDADES CORPÓREAS.*

44. Los *géneros de la realidad:* las categorías estoicas y la *aporía del crecimiento.* Ejemplos.
45. El *alma,* sede de innumerables *cuerpos y seres vivos.*
46. El problema de la *generación del alma.*
47. Las *nociones comunes* y la *naturaleza corpórea del alma.*

XII. 48-50. LOS PRINCIPIOS Y LOS ELEMENTOS COMO *CONSTITUYENTES ÚLTIMOS DE LA REALIDAD.*

48. Las aporías de las nociones estoicas de *principio y elemento: Dios y la materia.*
49. La doctrina de los cuatro *elementos:* elementos activos y pasivos.

50. La *materia* como sustrato de las *cualidades* y las cualidades corpóreas de los estoicos.

El plan compositivo de este diálogo es bastante más fácil de aprehender que el de *Las contradicciones de los estoicos*. La división temática acorde con los tópicos de la filosofía estoica es idéntica, así como la decisión de suprimir la Lógica. Así pues, el diálogo se compone de una primera parte introductoria (I) y de dos secciones casi exactamente iguales dedicadas al examen de la doctrina ética (II-VI) y física (VIII-XII) de los estoicos. La sección VII sirve de transición entre las dos partes: es una recapitulación de la ética del Pórtico y, al mismo tiempo, una renuncia a internarse en la Dialéctica.

Finalmente, la diferencia más llamativa entre *Las contradicciones de los estoicos* y nuestro diálogo reside en que aquí la mayor parte de los argumentos relacionados con la Teodicea ha sido insertada en la sección ética: a Plutarco le interesa, en efecto, destacar las implicaciones éticas y no sólo cósmicas de la controvertida tesis estoica de la utilidad de la generación del mal en el mundo y por ello no ha esperado a la Física para introducir este tema, como ha hecho en el primer tratado, donde este argumento se abordaba desde la óptica de las graves y absurdas consecuencias que, en su opinión, desencadenaba en la doctrina estoica de la Providencia divina.

3. *Plutarco y las nociones comunes: hacia la superación de las paradojas de los estoicos*

Es opinión corriente entre algunos comentaristas de este diálogo[5] suponer que la finalidad última de Plutarco al escribirlo era la de criticar las doctrinas más importantes del estoicismo por su carácter absurdo y paradójico. Esta interpretación está fundada en una definición imprecisa de 'noción común' en los siguientes términos: «opinión universalmente admitida», o «concepto sanciona-

[5] Cf. M. Baldassarri, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici*, Trento, 1976, I, pág. 25; M. Zanatta, *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*, Milán, 1993, págs. 5-6.

do por el sentido común». Y, así, el propósito de esta obra no sería otro que denunciar las paradojas de los estoicos y demostrar que el conjunto de la doctrina ética y física de Crisipo constituye un atentado integral contra el sentido común. Vendría, pues, a insertarse este diálogo en la tradición de opúsculos consagrados a ridiculizar las paradojas de los estoicos, como, por ejemplo, el tratado homónimo de Cicerón.

Pero en el diálogo de Plutarco las cosas son, desde luego, más complejas. En primer lugar, la definición antedicha de noción común en absoluto responde a la realidad de nuestros testimonios conservados de los estoicos. Para éstos las nociones comunes, aun siendo conceptos universales que surgen de los sentidos y son depositados en el alma como sedimento natural del conocimiento humano, no por ello se identifican necesariamente con las opiniones admitidas por toda la humanidad. Muy al contrario, la mayor parte de tales opiniones no encubren más que los prejuicios y errores que en la mayoría de los seres humanos ha engendrado una educación perversa y una tiranía de valores que entroniza supuestos bienes como la riqueza y la fama y denigra bienes verdaderos como la virtud anónima de un mendigo[6]. Así pues, nada tiene de extraño que muchas de las nociones comunes defendidas por los estoicos aparezcan ante la mayoría de la gente como paradojas absurdas e ininteligibles: tan profunda ha sido la desviación de los valores imperantes respecto de los criterios naturales de verdad que los estoicos desvelan por medio de las nociones comunes. A Crisipo y sus seguidores les divertía reconocer que las nociones comunes semejaban paradojas extravagantes y Plutarco es plenamente consciente de ello cuando por propia iniciativa sugiere implícitamente a su amigo no convertir el análisis de las nociones comunes en un examen rutinario de las paradojas de los estoicos, un tema manido hasta la extenuación por una pléyade de autores (1060A-B).

---

[6] Sobre la doctrina de la 'perversión' o *diastrophḗ*, cf. Diógenes Laercio VII 89 = *SVF*, III 228, así como las fuentes primarias citadas por Cherniss, *Plutarch's «Moralia»...*, págs. 625-626, nota b.

Plutarco persigue ir más allá en su crítica del sistema estoico porque está convencido de que, en el Pórtico, la aplicación práctica de las nociones comunes en el terreno concreto de la ética[7] contradice y cuestiona precisamente esos conceptos universales que constituyen el suelo natural de toda la doctrina. Así pues, la intención de Plutarco, al menos desde el punto de vista programático, es denunciar las innegables contradicciones existentes entre las principales nociones comunes de los estoicos y las doctrinas éticas y físicas que de ellas se desprenden. Se trata de una perspectiva de algún modo similar a la adoptada en *Las contradicciones de los estoicos,* pero, mientras que allí Plutarco colocaba frente a frente afirmaciones literales o casi literales de Crisipo, en este diálogo la investigación trata de desenmascarar la falta de articulación interna entre la base epistemológica de la ciencia estoica y el conjunto de su sistema doctrinal, entretejido de afirmaciones claramente divergentes con aquélla. Así, por ejemplo, en los capítulos cuarto y quinto la noción común de naturaleza, tasada por los estoicos entre las cosas indiferentes, no concuerda con la definición del fin de la vida en los términos de 'vida conforme a la naturaleza'; o, en el capítulo sexto, la noción común de 'equivalencia axiológica de todas las acciones rectas' se ve impugnada por la opinión de Crisipo de que no todas estas acciones son merecedoras de elogio. Esta línea de ataque contra las nociones comunes de los estoicos es dominante en el examen de la ética estoica y, aunque decae en el repaso de las doctrinas físicas, no desaparece del todo: prueba de ello es, por ejemplo, el capítulo 40, donde Diadúmeno destaca las contradicciones existentes entre las prenociones de los estoicos sobre los cuerpos y los incorpóreos y su doctrina del contacto recíproco entre los cuerpos.

Ahora bien, no todas las nociones comunes de los estoicos se definen por su neta oposición al sentido común. En algunos casos, los propios seguidores de Crisipo estaban dispuestos a reconocer la existencia de nociones universales compartidas por toda la huma-

[7] EPICTETO, *Disertaciones* I 22, 1-5 y 9. Cf. BABUT, *Plutarque, Œuvres Morales. «Sur les notions communes...»*, págs. 17-20.

nidad y que resultaban igualmente válidas como fundamento de sus propias doctrinas. Por ejemplo, en el capítulo 24 la noción común de bien se define por una serie de atributos que, a juicio de Diadúmeno, concitan de inmediato el *consensus omnium;* lo cierto es que si se analiza de cerca cada uno de esos atributos, nos daremos cuenta de que constituyen al mismo tiempo los rasgos definitorios del bien estoico. De igual manera, en la sección teológica los atributos de la divinidad configuran una noción universal de Dios unánimemente aceptada incluso por los propios estoicos, que de forma expresa se adhieren a ella (capítulos 31-33). En ambos casos, Plutarco puede despachar la incongruencia de ciertas teorías de Crisipo con estas nociones universales afirmando que los estoicos no sólo subvierten las nociones comunes, sino también las suyas propias[8]: en efecto, la contradicción flagrante que Diadúmeno descubre entre tales doctrinas y las nociones comunes revierte gravemente contra el Pórtico, pues, si el asiento epistemológico universal de sus doctrinas es negado una y otra vez por éstas, son sólo éstas las que quedan desacreditadas al atreverse a cuestionar una *communis opinio* que ellos mismos exhiben como criterio de autoridad.

Igual que el anterior, este método crítico está íntimamente ligado al planteamiento general enunciado en el proemio. Sin embargo, quizá por ese deslizamiento hacia el *consensus omnium* que los estoicos avalan como fundamento de algunas de sus doctrinas, Plutarco se siente a veces tentado, particularmente en el examen de la Física estoica, a internarse en la crítica unilateral de las paradojas estoicas, y ello sin tener en cuenta si esas doctrinas extravagantes que denuncia Diadúmeno por atentar contra el sentido común son divergentes o no con las nociones comunes de los estoicos. En la mayoría de los casos, de hecho no ocurre así: Plutarco subraya la disarmonía entre una doctrina estoica y el sentido común pero olvida que tal contenido doctrinal, por paradójico que pueda parecer, sí reposa sobre una noción común postulada abiertamente por los estoicos. Así, por ejemplo, que las virtudes, las artes y actividades

[8] Cf. 1061B-C, 1065D-E, 1068D, 1070B-C (cap. 24), 1071D, 1073C, 1074E (cap. 31).

de nuestra psique sean cuerpos e incluso seres vivos concentrados en el principio rector del alma, por más que parezca absurdo y contrario al sentido común, es un axioma estoico perfectamente coherente con la psicología 'corporealista' de Crisipo (capítulo 45). Sean cuales sean los motivos por los que Plutarco se pliega ocasionalmente a la crítica convencional de las paradojas de los estoicos, el hecho es que, al hacerlo, se aparta del programa filosófico y literario que inspira el plan de este diálogo. Que ello ocurra sobre todo en la última parte evidencia quizá que ciertas nociones físicas en sí mismas son tenidas por Plutarco como inmediatamente universales y, desde esa óptica, las doctrinas de los estoicos son repudiables únicamente desde el flanco de las paradojas: esto se ve especialmente bien en los tres últimos capítulos de la obra (48-50), donde Plutarco contrapone el concepto universal de principio y elemento a las doctrinas estoicas de los principios y los elementos sin preocuparse un ápice de definir los límites semánticos que los estoicos establecían entre ambas nociones.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Esta traducción está hecha sobre el texto griego editado por H. Cherniss, *Plutarch's «Moralia». XIII, 2*, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 660-873 (para la tradición manuscrita, véanse págs. 656-659). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en los siguientes pasajes:

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1059A	ἐνίσταντο Cherniss	ἠντίασαν Pohlenz
1059D	πλὴν Καίσαρος ἐκείνου Dübner	περὶ Καίσαρος ἐκείνου *codd.*
1059D	μηδένα νήφοντα *codd.*	μηδένα ⟨ἄλλον⟩ νήφοντα Xylander
1059D	ἀορίστως Wyttenbach	ὦ ἄριστε *codd.*

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1060A	ὡς σπερμάτων ἀνα⟨βλαστεῖν⟩	ὥσπερ ἐπιβαθρῶν ἀνα⟨βαίνειν⟩ Pohlenz
1063D	ἀνθρώποις *codd.*	ἄνθρωποι Pohlenz
1064B	⟨δύσμορφον⟩ Cherniss	⟨θηρίου⟩ Babut
1064C	πάντα Hartman	ταῦτα *codd.*
1064D	διδοῦσι, [καὶ] Pohlenz	διδοὺς καὶ Madvig
1066C	ἤ τι δὴ Pohlenz	ἔτι δὲ *codd.*
1066C	⟨ἢ ἔστιν⟩ Cherniss	⟨ἢ ἀρετή γ'⟩ Babut
1066C	οὐχ ⟨οὕτως ἐναργὲς καὐτοῖς ὄναρ ἰδεῖν⟩ ὥσπερ Cherniss	οὐχ ὥσπερ *codd.*
1066C	εὔχρηστος Cherniss	εὐχρήστου Reiske
1067E	τὰ πολλὰ *codd.*	πάμπολλα Babut
1067E	ταῦτα τῆς κακίας *codd.*	ταῦτα ⟨τὰ⟩ τῆς κακίας Babut
1070C	ἀρχῶν Kronenberg	ἀφορμῶν Pohlenz
1071D	ἀλλὰ ⟨πέττειν τὴν τροφὴν⟩ ἕνεκα Wyttenbach	ἀλλὰ ἕνεκα *codd.*
1072B	Εταιρος. τί οὖν ἀγαθόν ἐστιν; Διαδουμ. οὐδὲν ἀλλ' ἢ φρόνησις. Εταιρος. τί δ' ἡ φρόνησις; Διαδουμ. οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀγαθῶν ἐπιστήμη. Εταιρος. Πολὺς οὖν ὁ Διός Κόρινθος ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἀφῖκται. Διαδουμ. Τὴν γὰρ ὑπέρου περιτροπήν, ἵνα μὴ σκώπτειν δοκῇς, ἔασον· καίτοι κτλ. Wyttenbach	(Διαδουμ.) τί οὖν ἀγαθόν ἐστιν; οὐδὲν ἀλλ' ἢ φρόνησις. τί δ' ἡ φρόνησις; οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀγαθῶν ἐπιστήμη. Πολὺς οὖν ὁ Διὸς Κόρινθος ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἀφῖκται. Εταιρος. Τὴν γὰρ ὑπέρου περιτροπήν, ἵνα μὴ σκώπτειν δοκῇς, ἔασον. Διαδουμ. καίτοι κτλ. ἔασον· Sandbach

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1074E	πεισθέντας Pohlenz	μεθέντας Wyttenbach
1075D	⟨ὡς ἡγεμονικὸν⟩ Cherniss	⟨αὐτὰ συνεργοῦντ'⟩ Pohlenz
1075E	τῶν πραγμάτων *codd.*	τῶν κεκραγμάτων Madvid
1079B	βράττει Cherniss	προάγει Wyttenbach
1079D	ἐξ ⟨ἁπλῶν μήτ' ἐξ οὐχ ἁπλῶν⟩ Cherniss	ἐξ ⟨***⟩ *codd.*
1080A	⟨ταύτας νοεῖσθαι σῴζει τὸν κῶνον, ἐλέγχεται φάσκων·⟩ Cherniss	⟨τὰς ἐννοίας ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνεται, ταὐτὸν αὐτὸς πάσχει γράφων·⟩ Babut
1080E	ἀλλήλων, οὐ Cherniss	⟨οὐχ⟩ ὅλα ὅλων οὐ⟨δὲ⟩ Wyttenbach
1080F	τῷ Giesen	καὶ *codd.*
1082A	τό θ' ὑπάρχον Bury	τοῦ ὑπάρχοντος *codd.*
1082C	⟨ζῶντα. ''καὶ⟩ Cherniss	Σωκράτη, ''⟨ἀλλ'⟩ Bernardakis
1082E	κατὰ τὸ πρότερον ⟨πρότερον κινουμένων⟩ Cherniss	κατὰ τὸ πρότερον *codd.*
1083A	⟨πρότερον⟩ Cherniss	⟨διὰ⟩ Pohlenz
1083C	⟨τὸν αὐτὸν ὅμως δὲ διπλᾶ καίπερ⟩ Cherniss	⟨κατέχοντα τὸν αὐτὸν καίπερ⟩ Babut
1083D	⟨ποιότης⟩ Wyttenbach	⟨ἰδίως ποιὸν⟩ Babut
1084B	τόπον ⟨δὲ⟩ τούτοις Amyot	τόπον ⟨οἰκεῖον⟩ τούτοις Babut
1084B	ἕνα *codd.*	ἕνα ⟨δὲ⟩ Wyttenbach
1084B	συνέχοντας Sandbach	νοῦν ἔχοντα ⟨καὶ⟩ Rasmus
1085A	ἐντὸς Kronenberg	ἐν τοῖς *codd.*

	Edición de Cherniss	*Lectura adoptada*
1085D	⟨ὡς οὐσίας μὲν μὴ σώματος δ' οὔσης⟩ CHERNISS	⟨ὡς στοιχείου καὶ οὐσίας οὔσης⟩ BABUT
1086A	χωρίζειν BERNARDAKIS	χωρίζει *codd.*

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han resultado de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios*

D. BABUT-M. CASEVITZ, *Plutarque. Œuvres Morales. Tome XV, 2.ª partie. Traité 72. «Sur les notions communes, contre les stoïciens»,* texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, París, Les Belles Lettres, 2002 (en las notas, citada como BABUT, *Commentaire...).*

M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici. II: Delle nozioni comuni, contro gli Stoici*, trad., intr. e comm. a cura di..., Trento, Verifiche, 1976.

Les Stoïciens, textes traduits par É. BRÉHIER, édités sous la direction de P.-M. SCHUHL, París, Gallimard, 1962 *(Des notions communes, contre les Stoïciens,* págs. 134-183).

H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-1086B,* ed. with an Engl. transl. by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard UP, 1976.

M. POHLENZ, *Plutarchi Moralia, vol. VI fasc. 2,* recensuit et emendavit ..., editio altera quam curavit addendisque instruxit R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1959.

2. Los temas de la filosofía estoica en «Sobre las nociones comunes, contra los estoicos»

V. GOLDSCHMIDT, «῾Υπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoicienne», *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 331-344.
D. E. HAHM, «Chrysippus' solution to the Democritean dilemma of the cone», *Isis* 63 (1972), 205-220.
A. A. LONG, «Carneades and the Stoic *telos»*, *Phronesis* 12 (1967), 59-90.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

1058E 1. Amigo. A ti, Diadúmeno, es natural que te traiga sin ningún cuidado si alguien piensa que vuestro filosofar es F contrario a las nociones comunes[1]. Después de todo, tú reconoces dar poca importancia incluso a las percepciones sensibles, y son éstas las que —por lo visto— han dado lugar a la mayor parte de las nociones[2], que tienen su base y asiento en la confianza otorgada a los fenómenos[3]. Yo, en

[1] Para el concepto de 'noción común' en la teoría del conocimiento estoica, cf. *infra*, cap. 47, 1084F-1085B y n. 403; Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos*, n. 130.

[2] En efecto, no todas las nociones comunes anclan sus raíces en las percepciones sensibles: véase *infra* (1070C) la distinción entre las nociones morales, que provienen en última instancia de las 'prenociones instintivas' (cf. Plut., *Contr.*, n. 130), y las que, en sentido estricto, se configuran en nuestra mente a partir de la experiencia inmediata del mundo fenoménico (como las nociones de frío/ caliente, duro/blando, etc.). Además, entre estas últimas, no todas las impresiones dan lugar directamente a las nociones comunes, sino que algunas se configuran indirectamente mediante diversas operaciones mentales, como la analogía, el aumento o la disminución, la transposición: cf. Diógenes Laercio, VII 52-53 = *SVF*, II 87; Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 33 = *SVF*, III 72 (pág. 17, 27-29).

[3] Cf. Cic., *Académicos posteriores* I 42 = *SVF*, I 60 (pág. 18, 29-36). Precisamente, esa confianza en los fenómenos de la experiencia sensible era el motivo principal que atrajo contra los estoicos las críticas de los filósofos académicos, en especial de Arcesilao y Carnéades, quienes cuestionaban la hipótesis de que las representaciones fueran aprehensibles. Cf. Plut., *Contr.*, n. 53, n. 62, n. 398; *Contra Colotes* 1123 D-F, 1124 B.

cambio, sumido como estoy —al menos así me lo parece a
mí— en un desconcierto persistente e insólito, acudo a ti por 1059A
si pudieses curarme sin dilación, ya sea con argumentos ya
con conjuros ya con algún otro medio de consuelo, si es que
lo conoces. En tal estado de conmoción y trastorno, ya lo
ves, he quedado por culpa de ciertos estoicos, que por lo
demás son excelentes personas y ¡por Zeus! buenos e íntimos amigos míos, pero que hacia la Academia muestran una
agresividad demasiado cruel y hostil. Ellos salieron al paso
de mis objeciones, que eran de poca importancia y estaban
expresadas respetuosamente, con una actitud —no voy a
mentir— constructiva y amable, pero de los antiguos académicos[4] opinaron y hablaron con furia desatada, diciendo
que eran unos sofistas, una plaga para quienes se dedican a
la filosofía, unos devastadores de doctrinas construidas metódicamente y muchos calificativos más increíbles que éstos[5]. Al final, se lanzaron en tropel hacia las nociones[6], con- B
tra las cuales, según creían, los seguidores de la Academia
dictaminaban de hecho una suerte de cancelación y rescisión

[4] El contexto inmediatamente posterior deja claro que los «antiguos académicos» aquí mencionados son los primeros representantes de la Academia escéptica, Arcesilao y Carnéades (cf. *supra*, n. 3). Debe tenerse en cuenta que la cronología dramática del diálogo entre Diadúmeno y su pupilo es contemporánea de la fecha de composición del tratado (cf. *Introducción*, pág. 353).

[5] Para un muestrario exhaustivo de las acusaciones de los estoicos contra el método académico de la suspensión del juicio y sus recursos dialécticos, cf. Plut., *Contr.*, cap. 10, 1036A, D-E, 1037B.

[6] A lo largo de este tratado, Plutarco designa las 'nociones comunes' con los vocablos *énnoia* y/o *prólēpsis* en singular o en plural, acompañado o no del adjetivo *koinós*. En muy pocos pasajes, hay una distinción semántica entre ambos términos (como parece ser el caso de 1059B-C: cf. *infra*, n. 10), que Plutarco, no obstante, conocía: cf. Plut., *Contr.* 1041E-F y n. 130.

de contrato[7]. Luego, uno de ellos dijo que, en su opinión, Crisipo había nacido después de Arcesilao y antes de Carnéades no por casualidad sino a causa de la Providencia de los dioses[8], pues el primero de ellos dio comienzo a la violación e infracción de la experiencia común[9], mientras que el segundo fue el más vigoroso adversario entre los académicos. Por lo menos Crisipo, al nacer en medio, con sus escritos polémicos contra Arcesilao levantó de paso una muralla frente a la habilidad dialéctica de Carnéades, dejando en favor de la percepción sensorial muchas tropas de refuerzo, como si se aprestase para un asedio, y eliminando por completo la confusión relativa a las prenociones y a las nocio-
c nes[10], al describir de forma articulada cada una de ellas y

---

[7] Al derogar y cancelar las nociones comunes, como quien rescinde los contratos de propiedad *(sýnchysis)* y procede a una redistribución de tierras *(anadasmós)*, los académicos subvierten el edificio filosófico metódicamente construido por los estoicos. Para la metáfora político-jurídica explotada aquí por Plutarco, cf. PLUT. *Tiberio Graco* 9, 3.

[8] Para la cronología de Crisipo, cf. PLUT., *Contr.*, n. 5; para la cronología relativa de Arcesilao y Carnéades y la posición intermedia de Crisipo en la polémica entre estoicos y académicos, cf. *Ibidem*, n. 50, n. 398.

[9] Sobre el concepto de experiencia común, cf. PLUT., *Contr.* 1036C-1037A y n. 51.

[10] Acerca de la relación entre las prenociones y las nociones comunes en el pensamiento estoico, cf. PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130 y véase F. H. SANDBACH, «Ennoia and Prolēpsis in the Stoic Theory of Knowledge», en LONG (ed.), *Problems...*, págs. 22-37. Como sugieren LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 247, la «confusión relativa a las prenociones y a las nociones» no afecta a la articulación interna de ambos conceptos en el sistema de Crisipo (véase el título de la primera división del discurso ético en el catálogo de las obras crisipeas: *Sobre la articulación de las nociones éticas*, en DIÓG. LAERC., VII 199 = *SVF*, II 16 [pág. 8, 28]), sino a la descripción y ejemplificación del contenido de cada una de ellas (nociones o prenociones: para Plutarco es lo mismo), aspecto éste en el que las distintas escuelas se habían cruzado acusaciones recíprocas

colocarlas en el lugar que le pertenece. Así que los que quieren de nuevo derribar y violentar los hechos de la experiencia no consiguen ninguno de sus propósitos, sino que quedan en evidencia cuando recurren a las argucias y a los sofismas. Por esta clase de argumentos he quedado yo completamente abrasado desde esta mañana temprano, y necesito remedios que extingan este incendio y eliminen, como si de una fiebre se tratara, la perplejidad de mi alma.

2. DIADÚMENO. Te ha pasado quizá más o menos lo mismo que a mucha gente. Si los poetas te persuaden cuando dicen que la antigua Sípilo encontró la destrucción a causa de la Providencia de los dioses, que así castigaban a Tántalo[11], debes creer a tus amigos de la Estoa, cuando sostienen D
que también a Crisipo lo ha producido la naturaleza no por casualidad sino a causa de la Providencia, porque tenía necesidad de destruir la vida volteándola de arriba abajo. Pues no ha nacido ningún ser con mayor talento natural para ese cometido, sino que, así como Catón decía del célebre César que nadie ⟨más⟩, estando sobrio y en su sano juicio, se había acercado a la carrera política con el fin de arruinar el Estado[12], así me parece a mí que ese hombre ha puesto su mayor

(véase, para la prenoción o noción de Dios en el estoicismo y el epicureismo, PLUT., *Contr.* 1051D-F y n. 316).

[11] Para esta versión del castigo de Tántalo, que traía aparejada la destrucción de la ciudad de Sípilo, cf. FERECIDES DE ATENAS, frag. 38 JACOBY; ANTONINO LIBERAL, 36, 3. Versiones racionalizadas de este mito, en las cuales la desaparición de Sípilo es explicada por causas naturales, las ofrecen ESTRABÓN I 3, 17; PLINIO EL VIEJO, II 205.

[12] Cf. SUETONIO, *Vida de los doce césares* I 53. Ni en la biografía de Catón ni en la de César ha explotado Plutarco este dicho de Catón el Joven, que QUINTILIANO (VIII 2, 9) ponderó como especialmente apropiado para César, quien, con su política, dio el golpe de gracia a la agonizante República romana.

empeño y habilidad en destruir y derribar la experiencia común[13]. Así lo testimonian en persona, al menos en cierta medida, los que veneran al maestro, cuando polemizan contra él acerca del 'Mentiroso'[14]. En efecto, mi muy buen amigo, negar con esa facilidad suya que una proposición
E conjuntiva, constituida por enunciados contradictorios, sea falsa[15], y viceversa, sostener que en ciertos razonamientos,

---

[13] Cf. PLUT., *Contr.* 1036B-C y n. 50, n. 52: los propios estoicos presumen de la superioridad de los argumentos de Crisipo contra la experiencia común, comparados con los de Arcesilao. En este pasaje, en cambio, el reconocimiento de la habilidad dialéctica de Crisipo es tan sólo implícito y no es incompatible con una polémica de los seguidores de Crisipo con su propio maestro a propósito del argumento Mentiroso (cf. *infra,* n. 14).

[14] Desde que fue forjado por el filósofo megárico Eubúlides de Mileto en abierta polémica con Aristóteles (cf. DIÓG. LAERC., II 109), el argumento 'Mentiroso' atrajo la atención de las distintas escuelas, empeñadas en encontrar una solución satisfactoria a esta paradoja que aún hoy sigue interesando a los lógicos. No se ha transmitido una formulación unívoca del argumento en ninguna de nuestras fuentes, sino que éste ha de ser reconstruido inductivamente a partir del testimonio de CICERÓN *(Lúculo* 95-98) y de Plutarco. Cicerón atribuye a Crisipo, quien dedicó al menos siete tratados a intentar resolver el argumento (cf. DIÓG. LAERC., VII 196-197 = *SVF,* II 15 [págs. 7, 34-41 y 8, 1-3 & 6]), la siguiente versión del Mentiroso: «si dices que estás mintiendo y dices la verdad, entonces estás mintiendo», formalmente calcada de un argumento tan irreprochable como el siguiente: «si dices que es de día y dices la verdad, entonces es de día». El absurdo estaba servido: ¿cómo es posible que el que dice: «Yo miento», pueda mentir y decir la verdad al mismo tiempo? (cf. PS.-ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a las 'Refutaciones sofísticas' de Aristóteles,* pág. 171, 18-20 WALLIES). Esto supondría que la conclusión del argumento sería a la vez verdadera y falsa, es decir, violaría el principio básico de la dialéctica estoica de que todo enunciado es o verdadero o falso *(SVF,* II 952-955).

[15] Plutarco nos da pistas sobre la posición de Crisipo en torno al Mentiroso: aun siendo contradictorias, ninguna de las dos premisas del argumento, que adoptan la forma de una conjunción (si *a* y *b),* es falsa. Véase el título de uno de los tratados que Crisipo dedicó a este problema: *Contra*

que tienen premisas verdaderas y deducciones válidas, son verdaderos también los enunciados contradictorios con sus conclusiones[16], ¿qué noción de la demostración, qué prenoción de la prueba no destruye? El pulpo, dicen, devora sus propios tentáculos en invierno[17], pero la dialéctica de Crisipo, al suprimir y amputar sus miembros más importantes y sus propios principios[18] ¿cuál de las restantes nociones ha dejado libre de sospecha? Pues seguro que no piensan[19] que los pisos altos de su edificio doctrinal son firmes y estables, si los cimientos no se mantienen en pie y contienen elementos de confusión y perplejidad de tal magnitud. Pero, así F
como los que tienen el cuerpo cubierto de fango o polvo

---

los que sostienen que las premisas del Mentiroso son falsas (Dióg. Laerc., VII 197 = *SVF*, II 15 [pág. 8, 6]).

[16] La validez formal del argumento estaba fuera de toda duda para Crisipo, pero de ello no extraía el corolario que Plutarco deduce aquí (a saber: que es verdadera la conclusión del argumento y el enunciado contradictorio de ésta), sino que zanjaba la cuestión afirmando que se trataba de un enunciado desprovisto de significado: cf. Cic., *Lúc.* 30 y 96; *Papiro de Herculano* 307, frag. 3, col. 10n = *SVF*, II 298a (págs. 106, 37-107, 2); véase J. Barnes-S. Bobzien-M. Mignucci, «Logic», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 167-170) El reproche de Cicerón es más matizado: ¿cómo se puede rechazar la conclusión de un silogismo formalmente válido? (Cic., *Lúc.* 30 y 96-98). Para otras posibles interpretaciones de la solución aportada por Crisipo a esta aporía, véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 229.

[17] Esta creencia la tenemos documentada por primera vez en Hesíodo, *Trabajos y Días* 524-525. Se refiere a ella Aristótimo, uno de los personajes del tratado plutarqueo *Sobre la inteligencia de los animales* (965E), pero más adelante Fédimo niega la veracidad de la historia (978F). Asimismo, en el frag. 72 Sandbach, Plutarco, basándose en Aristóteles, *Historia de los animales* 591a4-6, afirma que no son los pulpos los que devoran sus propios tentáculos en invierno, sino que éstos son roídos por los cangrejos.

[18] La comparación de la dialéctica estoica con el pulpo es un motivo ya presente en Carnéades: cf. frag. T 9a Mette = Estobeo, II 2, 20.

[19] Los estoicos.

piensan que quien les toca y restriega no trata de quitarles sino de contagiarles lo que les causa irritación[20], así los estoicos inculpan a los académicos y piensan que éstos tienen la culpa de los delitos en que aquéllos, como bien se lo demuestran, tienen las manos manchadas. Porque, al menos en lo tocante a las nociones comunes, ¿quiénes sino ellos las
1060A distorsionan más? Pero, si quieres, dejemos a un lado las acusaciones que se les podría hacer a los estoicos, y defendámonos de los reproches que nos hacen a nosotros[21].

3. AM. A mí me parece, Diadúmeno, que hoy me he vuelto un hombre tornadizo y voluble. Pues hace un momento me presentaba aquí, abatido y desorientado, pidiendo un discurso de defensa, pero ahora estoy por cambiar de idea y tomar partido por la acusación, pues quiero disfrutar de la venganza que supone ver a esos hombres ser imputados en el mismo delito que nos reprochan a nosotros, el de practicar la filosofía en contra de las nociones y las prenociones comunes que, en su opinión, constituyen algo así como la pasarela de ⟨embarque⟩ en la escuela y convierten a ésta en la única que está de acuerdo con la naturaleza.

DIAD. Entonces, ¿debemos dirigirnos primero hacia los tópicos de su doctrina, de sobra conocidos y proclamados a
B los cuatro vientos, que ellos mismos, admitiendo sin rubor su extravagancia, llaman precisamente paradojas[22], esto es,

---

[20] Para la correcta intelección de este símil, cf. PLUT., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 89D.

[21] La apología que se dispone a desarrollar Diadúmeno, pero que será dejada a un lado a petición de su compañero, se expresaría en unos términos similares a los que ha reflejado PLUTARCO en *Contr.* 1037C y n. 62.

[22] Sobre las 'paradojas' de los estoicos, así bautizadas por los propios escolarcas del Pórtico, cf. *SVF,* I 281 (Zenón) y 619 (Cleantes); CIC., *Las paradojas de los estoicos*, Proemio 4; *Lúc.* 44 y 136 = *SVF,* III 599; *Del supr. bien y del supr. mal* IV 74. Los estoicos reconocían sin rubor que sus

aquello que dicen de «sólo reyes, sólo ricos y bellos, sólo buenos ciudadanos y jueces»?[23]. ¿O prefieres que dejemos estas cosas para el mercadillo de las baratijas insulsas, y que hagamos el examen de la doctrina fijándonos en aquellos temas que tocan más de cerca el núcleo de su pensamiento y han sido objeto de una discusión rigurosa?

AM. A mí me gusta más esta idea. ¿Pues quién no está ya saturado de las refutaciones que se hacen contra aquellas paradojas?

4. DIAD. Pues bien, examina ya, en primer lugar, si es en sí mismo acorde con las nociones comunes el principio siguiente[24]: que están en acuerdo racional con la naturaleza[25]

paradojas atentaban quizá contra el sentido común, pero que, en cualquier caso, no contradecían las nociones comunes, pues proporcionan criterios de verdad garantizados por la naturaleza y no se confunden necesariamente con la opinión de la mayoría (*dóxa*): cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 22 = *SVF*, III 75 (pág. 18, 26-27).

[23] Para la convicción estoica de que sólo el sabio es bello, sólo él es rey y sólo él tiene riquezas, cf. PLUT., *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1057F-1058D y n. 8, n. 15. En cuanto a la condición de ciudadano y juez exclusiva del sabio, cf. *SVF*, I 222; III 332 (pág. 81, 31-32), 612; CIC., *Supr. bien supr. mal* IV 74.

[24] Este capítulo ha sido objeto de un análisis minucioso en CABALLERO SÁNCHEZ, «*Oikeíōsis* en Plutarco»..., págs. 110-114.

[25] 'Vivir en acuerdo racional con la naturaleza' es el fin de la vida preconizado por los estoicos, esto es, el bien más alto al que puede aspirar el ser humano: cf. *infra*, 1060D y PLUT., *Contr.* 1033C y n. 9. Plutarco establece unilateralmente un paralelismo entre la fórmula estoica del fin de la vida, el acuerdo racional con la Naturaleza Común o Universal *(koinè phýsis)*, y las 'cosas conformes a la naturaleza' (cf. *infra*, n. 26), que constituyen el objeto inmediato de los primeros impulsos de todos los seres vivos en su proceso de adaptación al entorno. En realidad, el estoicismo juega con el término 'naturaleza' *(phýsis)* en tres niveles de significación: a) estadio instintivo del desarrollo, propio de la infancia y de la vida animal en general, en que perseguimos las 'cosas conformes a la naturaleza'; b)

los que consideran indiferentes las cosas conformes a la na-
c turaleza[26] y creen que ni la salud ni la buena forma ni la belleza ni la fuerza son elegibles ni beneficiosas ni ventajosas[27] ni constituyen elementos integrantes de la perfección acorde con la naturaleza[28], y que no son rechazables ni per-

---

conducta razonable del ser humano adulto, en que nos inclinamos hacia la realización de 'actos apropiados' (cf. PLUT., *Contr.*, n. 63) y seguimos una pauta natural de comportamiento, aun cuando todavía no hemos llegado a la plenitud en el ejercicio de la razón; c) realización plena de la recta razón, o sea, de la virtud: ésta es la cúspide del *iter naturae*, que sólo los sabios coronan y que armoniza la naturaleza del individuo con la Naturaleza Universal, el microcosmos con el macrocosmos. Si tenemos en cuenta la polisemia del vocablo *phýsis* en el sistema estoico, se viene abajo la acusación que Plutarco desarrolla en este capítulo, al refundir todos los niveles semánticos de la naturaleza estoica en una acepción unívoca, que descarta todo desarrollo evolutivo de la personalidad. El capítulo siguiente, estrechamente vinculado a éste, parte del mismo concepto reduccionista de la naturaleza estoica.

[26] Las 'cosas conformes a la naturaleza' *(tà katà phýsin:* cf. *SVF,* III 140), que Plutarco enumera en este capítulo, son indiferentes *(adiáphora*: cf. *SVF,* III 117 y PLUT., *Contr.*, n. 20), en el sentido de que no contribuyen a la felicidad, esto es, a la plena realización de la virtud. Pero, asimismo, son indiferentes 'preferidos' (cf. *SVF,* III 122 y 127; PLUT., *Contr.*, n. 28), en el sentido de que son dignas de ser aceptadas y constituyen el objeto de una selección racional, en tanto que 'materia' de la virtud (cf. *infra,* 1069E).

[27] En el estoicismo, estos atributos son exclusivos de la virtud, que el sabio alcanza cuando conduce su vida por el camino de la recta razón. Esta 'recta razón' *(orthòs lógos),* que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como 'Dios/Zeus', 'Providencia' o 'Destino': cf. DIÓG. LAERC., VII 87-88. Es obvio, pues, que para los estoicos la razón no era indiferente.

[28] La 'perfección o plenitud *(teleiótēs)* acorde con la naturaleza' es el tercer y último estadio del camino que conduce al ser humano desde los primeros instintos naturales hasta la virtud. Puesto que, en este proceso de maduración personal, los estadios anteriores quedan superados y eclipsados por la virtud, una vez que ésta es alcanzada, los estoicos mantenían

judiciales sus contrarios, es decir, mutilaciones, dolencias, deformidades, enfermedades. Y afirman que la naturaleza nos hace instintivamente ajenos hacia estos defectos y propensos hacia aquellas ventajas[29], siendo también esto perfectamente contrario a la noción común, puesto que la naturaleza nos hace instintivamente propensos hacia las cosas que no son convenientes ni buenas y ajenos hacia las que no son malas ni dañinas[30]. Y, lo que es más grave, hasta tal punto propensos hacia unas y ajenos hacia otras que, si no alcanzamos las primeras y nos caen en suerte las segundas, nos D quitamos la vida razonablemente y renunciamos a vivir[31].

5. Yo creo que también es contrario a la noción común decir aquello de que, mientras que la naturaleza es en sí misma indiferente, el supremo bien es estar en conformidad

---

que las cosas conformes a la naturaleza constitutivas de los dos primeros estadios (el bienestar físico y las acciones apropiadas, respectivamente) no eran elementos 'integrantes' *(symplērōtiká)* de la felicidad, como sostenían peripatéticos y académicos cuando incluían en la definición del bien supremo los bienes corporales y exteriores (cf. *infra,* 1069F), sino que las virtudes se bastaban a sí mismas para colmar o completar *(symplēroûn)* ese estado de perfección moral *(SVF,* III 106-107).

[29] Se trata de los tecnicismos típicos de la doctrina estoica de la 'apropiación' *(oikeíōsis),* que en este pasaje preside la tendencia natural del ser humano hacia las cosas conformes a la naturaleza privativas de cada uno de los estadios de la vida descritos *supra,* n. 25. Como es natural, Plutarco se centra en el primer peldaño de la vida instintiva y denuncia la quiebra del nexo entre naturaleza y felicidad una vez que las cosas conformes a la naturaleza, específicas de aquel estadio, son superadas y declaradas indiferentes. Acerca de la doctrina de la *oikeíōsis,* cf. PLUT., *Contr.* 1038B-C y notas 75-77.

[30] Semejantes reproches dirige CICERÓN a los estoicos en *Del supr. bien y del supr. mal* IV 43 y 78.

[31] Sobre el suicidio racional del sabio, cf. *infra,* 1063C-1064C y PLUT., *Contr.* 1042C-E y n. 145.

con la naturaleza[32]. Pues no sería valioso seguir los dictados de la ley ni obedecer a la razón si no fuesen algo valioso y civilizado la ley y la razón. Y esto, al fin y al cabo, tiene poca importancia. Pero, como ha escrito Crisipo en el libro primero de *Sobre la exhortación a la filosofía,* la vida feliz reside únicamente en vivir de acuerdo con la virtud, «mientras que las demás cosas —dice[33]— no tienen nada que ver con nosotros ni contribuyen a ese fin», entonces no sólo no es indiferente la naturaleza, sino insensata y estúpida, puesto que nos hace instintivamente propensos hacia aquellas cosas
E que nada tienen que ver con nosotros[34]. Y también nosotros somos insensatos al considerar que la felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, cuando la naturaleza nos guía hacia aquellas cosas que no contribuyen en nada a la felicidad. Sin embargo, ¿qué es más acorde con la noción común sino el hecho de que, igual que las cosas dignas de elección tienen que ver con una vida beneficiosa, así las cosas conformes a la naturaleza con una vida conforme a la naturaleza?[35]. Pero ellos no se expresan en esos términos, sino que, tras instituir como fin de la existencia la vida con-

---

32 Plutarco malinterpreta el pensamiento estoico al considerar la naturaleza en sí misma como indiferente, cuando, en realidad, indiferentes son las cosas conformes a la naturaleza enumeradas en el capítulo anterior (cf. *supra,* n. 26). Para los estoicos, la naturaleza no es indiferente en su tercera acepción (cf. *supra,* n. 27): de ahí que vivir de acuerdo con la naturaleza sea el objetivo último de la vida.

33 *SVF,* III 139 (pág. 34, 11-12). Cf. Plut., *Contr.* 1041E, 1048A-B.

34 Cf. *supra,* n. 29.

35 Para los estoicos, sólo hay un bien elegible por sí mismo: la virtud, que se pluraliza en la jerarquía de las virtudes del sistema ético. Sólo éstas proporcionan beneficio para el ser humano, mientras que las cosas conformes a la naturaleza, en cuanto indiferentes, son 'aceptables' o 'dignas de ser tomadas' *(lēptá),* pero nunca 'dignas de ser elegidas' *(hairetá):* cf. *supra,* 1060C; *infra,* 1070A; Plut., *Contr.* 1045F.

forme a la naturaleza, de las cosas conformes a la naturaleza piensan que son indiferentes.

6. No menos contraria a la noción común es la doctrina de que ⟨el hombre⟩ sensato y prudente no tiene una actitud equivalente hacia las acciones equivalentes, sino que a unas no les da ninguna importancia, mientras que por otras esta- F
ría dispuesto a soportar y padecer cualquier penalidad, aunque no haya ninguna diferencia, ni grande ni pequeña, entre éstas y aquéllas[36]. Ellos afirman que para aquél[37] es lo mismo ⟨abstenerse castamente de Lais o Friné[38] o resistir con valor una amputación o una cauterización que soportar con valor la picadura de una mosca o rechazar⟩ castamente a una vieja moribunda, pues en ambos casos cumple acciones rectas por igual[39]. Sin embargo, estarían dispuestos incluso a morir por las primeras, en la idea de que son brillantes y heroicas, pero sería vergonzoso y ridículo estar orgullosos de las segundas. Y hasta Crisipo afirma en su tratado *Sobre* 1061A
Zeus y en el libro tercero de *Sobre los dioses* que es obtuso, absurdo y fuera de lugar elogiar cierta clase de efectos accidentales de la virtud, como, por ejemplo, que uno haya so-

[36] Plutarco se refiere a la doctrina estoica de la igualdad de las acciones rectas y de los errores morales, que ha sido tratada en el cap. 13 de *Contr.*: cf. 1038C, 1038F-1039A y n. 80. En lo sucesivo, Plutarco retoma los mismos ejemplos y el mismo tratamiento de dicha doctrina, tal como allí ha sido desarrollada.

[37] Esto es, para el sabio estoico.

[38] Sobre estas dos célebres prostitutas de la Grecia clásica, cf. Plut., *Contr.*, n. 91.

[39] Es preciso tener en cuenta que, para los estoicos, el sabio actúa *siempre* virtuosamente, ya se trate de acciones heroicas ya de gestos prácticamente involuntarios: sólo una aguda enfermedad o, a veces, una borrachera pueden eventualmente apartar al sabio de las rectas acciones: cf. Estob., II 7, 11g, 11-20 = *SVF*, I 216 (pág. 52, 25-33).

portado con valor la picadura de una mosca o se haya abstenido castamente de una vieja moribunda[40]. ¿No es entonces su filosofía contraria a las nociones comunes, si están de acuerdo en que ninguna acción es más bella moralmente que aquellas que se avergüenzan de elogiar? Porque ¿en qué medida es elegible o cómo es aceptable aquello que no es digno ni de elogio ni de admiración hasta el punto de que incluso a quienes elogian y admiran ese tipo de acciones los tienen por obtusos y extravagantes?

B 7. Pero te parecerá, pienso yo, aún más contrario a la noción común que el hombre prudente no se preocupe de los bienes más preciados ni cuando están ausentes ni cuando están presentes, y que su actitud hacia esos bienes sea la misma que hacia las cosas indiferentes, tanto en el empeño que ponen en ellas como en su administración. Porque, sin duda, todos

cuantos recogemos el fruto de la anchurosa tierra[41]

concebimos como elegible, bueno y útil aquello cuya presencia nos proporciona una ganancia y cuya ausencia una especie de carencia y apetito, y como indiferente aquello por lo que nadie se tomaría ningún trabajo, a no ser para diver-
C tirse o pasar el rato[42]. En efecto, no tenemos ningún otro in-

[40] Este pasaje parafrasea y refunde dos citas literales de Crisipo que Plutarco ha extractado en Plut., *Contr.* 1038F-1039A.

[41] Simónides, frag. 37, 24-25 Page. Cf. Plut., *Sobre la paz del alma* 470D, *Sobre el amor fraterno* 485C y *Charlas de sobremesa* 743F.

[42] Una vez sentadas las definiciones universales de aquello que es «elegible, bueno y útil» y de aquello que es indiferente, Plutarco tratará de demostrar en este capítulo que las nociones comunes del bien y de los indiferentes que preconiza el estoicismo contradicen tales definiciones. En efecto, aunque los estoicos consideran un bien supremo el conocimiento

dicio para diferenciar entre el hombre laborioso y el que se afana en trabajos estériles, por muy ajetreado que esté en sus ocupaciones, si no es que éste último se esfuerza por cosas inútiles e indiferentes, mientras que aquél lo hace para obtener algún fin conveniente y ventajoso[43].

Pero esos estoicos, por supuesto, mantienen lo contrario. Para ellos, en efecto, el hombre sabio y prudente, aun encontrándose en medio de muchas aprehensiones y recuerdos de aprehensiones[44], considera que pocas tienen que ver con él, y, al no estar preocupado de las demás, piensa que no gana más ni menos por recordar que el año pasado tuvo la aprehensión de que Dión estornudaba o de que Teón jugaba a la pelota[45]. Y eso que en el sabio toda aprehensión y recuerdo, al tener seguridad y firmeza, es al instante ciencia y D
un bien no ya importante, sino el más importante[46].

---

científico fundado en aprehensiones firmes y seguras, tienen por completamente indiferentes muchas de las aprehensiones del sabio; y, a la inversa, pese a estimar indiferentes la salud, la integridad de los sentidos y la riqueza, respecto de ellas se conducen como si fueran bienes indispensables. En opinión de nuestro autor, cuando equiparan la noción común de bien con la de indiferente y viceversa, los estoicos subvierten una y otra por igual.

43 Cf. *infra,* 1069B.

44 Sobre la 'aprehensión' en la epistemología estoica, cf. PLUT., *Contr.*, n. 53.

45 Los nombres de Dión y Teón suministraron a los estoicos un arsenal de ejemplos típicos en sus tratados y discursos: PLUTARCO se hace eco de ellos *infra,* 1076A y en *Cuestiones romanas* 271E. Tanto los sabios como los necios son susceptibles de asentir a una representación aprehensible o 'cataléptica', pero los sabios no se preocupan de muchas aprehensiones porque son aprehensiones de cosas indiferentes, que no contribuyen en nada a la felicidad.

46 La ciencia, en tanto que aprehensión firme y segura, imposible de ser derribada por la razón, es privativa del sabio (cf. *SVF,* II 90) y, en ese sentido, constituye un bien puro y sin mezcla: cf. *SVF,* III 101 (pág. 24, 35-36) y 112 (pág. 26, 38-41). Pero, aun siendo capaz de muchas aprehen-

¿Es que entonces si, de forma similar, le falta la salud, le falla algún órgano sensorial o pierde su fortuna, se despreocupa y considera que ninguna de esas situaciones tiene que ver con él?[47]. ¿O bien paga la factura del médico cuando se pone enfermo[48], zarpa, con la intención de lucrarse[49], hacia la corte de Leucón, el soberano del Bósforo, o emigra a la de Idantirso de Escitia[50], como dice Crisipo, y si pierde algún órgano sensorial ni siquiera soporta seguir con vida?[51]. ¿Cómo es que, entonces, no reconocen que su filosofía es contraria a las nociones comunes, si se toman tanto empeño y dedicación por las cosas indiferentes, pero ante los bienes importantes muestran indiferencia, tanto si están presentes como si no lo están?

---

siones, el sabio concede importancia únicamente a aquellas que cimientan la «ciencia del bien y del mal y de lo que no es ni bueno ni malo» y dan contenido a la sabiduría práctica por excelencia *(phrónēsis)*, suelo de la virtud. A su vez, el conocimiento moral deriva directamente de la sabiduría teorética *(sophía)*, fuente inapreciable de aprehensiones para el sabio: cf. PLUT., *Contr.*, n. 26.

47 Aunque Plutarco se esfuerza en hacerlos pasar por bienes, los casos mencionados a continuación son ejemplos típicos del comportamiento recomendado al sabio en la gestión de las 'cosas preferidas' (cf. PLUT., *Contr.*, n. 28), ya se trate de ventajas corporales (salud e integridad de los sentidos) ya de ventajas externas (riqueza). A excepción de Aristón de Quíos (cf. *Ibidem)*, ningún estoico negó la importancia de las cosas preferidas como materia de la vida virtuosa del sabio, pero sin que tal importancia supusiera nunca una dependencia respecto de aquéllas.

48 Crisipo ha expresado de forma inequívoca la necesidad de que el sabio se preocupe de su salud en no pocos pasajes: véase a título de ejemplo PLUT., *Contr.* 1047E.

49 Para los fines lucrativos del sabio estoico, cf. PLUT., *Contr.* 1043E y n. 164.

50 Sobre Leucón e Idantirso, cf. PLUT., *Contr.* 1043B-D y n. 155.

51 Una grave enfermedad es uno de los motivos razonables para el suicidio del sabio estoico: cf. *infra*, 1063C-1064C; PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042C-E y n. 145.

8. Pero también es contraria a las nociones comunes E aquella opinión de que ningún ser humano se alegra cuando de los mayores males pasa a estar entre los mayores bienes. Y, sin embargo, es esto lo que le sucede al sabio de esos estoicos[52]. En efecto, tras haber pasado de la cima del vicio a la cima de la virtud, tras haber escapado a la vida más miserable al tiempo que ha adquirido la más dichosa, no da ninguna muestra patente de alegría ni le entusiasma ni conmueve una transformación de tal magnitud, a él que se ha apartado de toda infelicidad y perversidad y ha alcanzado una segura y firme plenitud de bienes[53].

Es contrario a la noción común que el mayor de los bienes consista en ser inquebrantable y firme en los juicios, pe- F ro no tenga necesidad de él quien avanza hacia la cima del progreso moral[54] ni se preocupe por él una vez que la ha alcanzado, sino que muchas veces ni siquiera mueva un dedo

---

[52] Porque el sabio estoico no es de inmediato consciente de la metamorfosis moral que en él se ha operado cuando pasa del vicio a la virtud: cf. *infra* 9, 1062B-E; PLUT., *Contr.*, cap. 19, 1042E-1043A y n. 149. Además, el sabio estoico no es partícipe de la alegría del común de los mortales; como sostiene BABUT (*Commentaire...*, pág. 148, n. 95), la alegría (*chará*), con ser un afecto positivo y racional específico del sabio (cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas*, n. 3), no siempre es concomitante de la acción recta: cf. PLUT., *Contr.* 1046D.

[53] Plutarco parodia esta metamorfosis en *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058B.

[54] Esta afirmación nace del ensamblaje de dos tesis de Crisipo: a) quienes hacen progresos en la virtud no son para los estoicos menos necios que los que están sumidos en el vicio (cf. *infra*, cap. 10, 1062E-1063C); b) los necios no tienen necesidad de nada, puesto que de nada hacen un uso útil y provechoso: cf. *infra*, cap. 20, 1068A-D; PLUT., *Contr.* 1038A y n. 73. Como apunta CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 683, n. c), Plutarco interpreta esa aseveración como si el que progresa en la virtud debiera renunciar a su posesión aun siendo consciente de que carece de ella.

precisamente por esa seguridad y firmeza, que consideran un bien grande y perfecto[55].

Pues bien, los estoicos no sólo hacen tales afirmaciones, sino que además de éstas sostienen también aquello de que la adición de tiempo no acrecentará el bien, sino que, inclu-
1062A so si uno se hace prudente por un solo instante, en nada será inferior su felicidad a la de quien ha practicado la virtud durante toda su vida y en ella ha vivido dichosamente hasta el final[56]. Sin embargo, tras haber defendido estas posiciones con tanta vehemencia, afirman a su vez que no hay ninguna ganancia en una virtud poco duradera[57]: «Porque, ¿de qué sirve la prudencia si sobreviene cuando uno está a punto de naufragar o de ser despeñado? ¿De qué si Licas se transformara y pasara del vicio a la virtud cuando era proyectado por Heracles como por una honda?»[58]. Así pues, estas afirmaciones son propias de gente que no sólo practica la filosofía en contra de las nociones comunes, sino que incluso

[55] Este párrafo sirve de transición desde el tema inicial acerca del sabio que no se da cuenta de su sabiduría hasta el motivo que cierra el capítulo, a saber: que no es preciso molestarse en adquirir una sabiduría poco duradera. Las últimas palabras del párrafo anticipan claramente este motivo: el gesto de no mover un solo dedo por la sabiduría ha sido referido por Crisipo a la doctrina de la inutilidad de una prudencia instantánea en Plut., *Contr.*, 1046C-D (cf. n. 205). La denuncia de Plutarco se dirige contra la noción común de sabiduría preconizada por los estoicos: si es un bien tan poderoso como para hacernos firmes e inquebrantables en nuestros juicios, ¿cómo es posible que no nos sintamos concernidos con él cuando lo alcanzamos (porque no nos damos cuenta de ello) ni movamos a veces un solo dedo por adquirirlo (porque tan sólo va a durar un instante)?

[56] Acerca de esta teoría, cf. Plut., *Contr.*, cap. 26, 1046C-E y n. 204.

[57] *SVF*, III 210b (pág. 50, 28-30).

[58] Cf. Sófocles, *Traquinias* 772-782. Licas era el heraldo que entregó a Heracles, por encargo de Deyanira, la túnica impregnada con la sangre del centauro Neso y que fue despeñado por éste cuando, revestido de ella, empezó a consumirse en medio de implacables dolores.

con las propias hacen un revoltijo, si es que, en su opinión, poseer la virtud por un breve momento en nada es inferior a B la cumbre de la felicidad y, al mismo tiempo, no merece ninguna consideración en absoluto.

9. Pero no es esta doctrina la que te podría maravillar más de los estoicos, sino la opinión de que, cuando se presenta la virtud y la felicidad, muchas veces el que la ha adquirido ni siquiera se da cuenta de ello[59], sino que le pasa totalmente desapercibido que poco antes era el más miserable e insensato de los hombres y ahora se ha vuelto sensato al par que dichoso[60]. Porque no sólo es para echarse a reír que, cuando alguien tiene sensatez, lo único que no piense con sensatez sea eso, que piensa con sensatez, y que lo único que ignore sea que la ignorancia se le ha esfumado, sino que también, por hablar en términos generales, tienen el bien por cosa insignificante y endeble si, una vez que se C presenta, ni siquiera produce la percepción de sí mismo. Pues, según ellos, el bien no es por naturaleza un objeto que no pueda percibirse por los sentidos, sino que Crisipo afirma expresamente en los libros de su tratado *Sobre el fin moral* que el bien es un objeto sensible y, en su opinión, también prueba que es así. Así que nos queda la posibilidad de que el bien escape a la percepción sensorial por su debilidad y pequeñez, cada vez que su presencia no es reconocida y pasa

[59] Este capítulo, consagrado a la doctrina estoica del sabio que no se da cuenta de serlo, desarrolla por extenso los argumentos avanzados por PLUTARCO en *Contr.*, cap. 19, 1042E-1043A (cf. n. 148, n. 149).

[60] Plutarco explota con hábil ironía la paradoja estoica de la conversión instantánea y milagrosa hacia la sabiduría que experimenta quien hace progresos en la virtud desde el polo opuesto de la insensatez y la infelicidad: cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1057E, 1058A-B; *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75C-D.

desapercibida a quienes lo tienen. En tal caso, además, al igual que sería absurdo que a la vista, si percibe los objetos suave y medianamente blancos, se le escapen los de un blanco deslumbrante, o que el tacto, si aprehende los objetos que despiden un calor tenue y ligero, no perciba los que
D irradian un calor abrasador[61], aún más absurdo sería que, si uno aprehende aquello que tiene una conformidad con la naturaleza universalmente admitida, como, por ejemplo, la salud o el bienestar físico, no reconozca la presencia de la virtud, que, en opinión de los estoicos, tiene la más alta conformidad posible con la naturaleza[62]. ¿Cómo no va a ser contrario a la noción común que aprehendamos la diferencia entre la salud y la enfermedad, y no la aprehendamos entre la prudencia y la insensatez, sino que creemos que, cuando se ha alejado ésta, sigue estando presente en nosotros, e ignoramos que está presente aquélla cuando efectivamente la poseemos? Pero, puesto que la transformación se produce desde la cima del progreso moral hacia la virtud y la felicidad, no queda por fuerza más que una de estas dos alternativas: o el progreso no es vicio ni infelicidad, o la virtud no se halla muy alejada del vicio como tampoco la felicidad de la infe-

---

[61] Como Cherniss sugiere implícitamente (*Plutarch's Moralia...*, págs. 686-687, n. c), Plutarco parece aludir aquí, desde una perspectiva crítica, a la doctrina aristotélica de que la excesiva intensidad de las percepciones abotarga los órganos sensoriales, puesto que la percepción consiste en una cierta proporción: cf. Aristót., *Acerca del alma* 422a20-26, 424a28-32, 426a30-b8, 429a29-b3.

[62] Este pasaje muestra claramente que Plutarco no ignoraba los diferentes significados de la naturaleza estoica (cf. *supra,* n. 25) ni la doctrina del *iter naturae (Ibidem).* De todos modos, asigna inequívocamente a las cosas conformes a la naturaleza (aquí representadas por la salud o el bienestar físico) el marchamo de ser naturales de acuerdo con la noción común *(koinôs),* mientras que a la 'eximia naturalidad' de la razón sólo dedica palabras cargadas de ironía.

licidad, sino que la diferencia entre los bienes y los males es pequeña e imperceptible. Pues en caso contrario no les pasaría totalmente desapercibido que en lugar de éstos tienen E aquéllos.

10. Así pues, cuando no desean renunciar a ninguna de las contradicciones de su doctrina, sino defender y sostener todas a la vez, a saber, que los que hacen progresos son insensatos y viciosos, que al volverse prudentes y virtuosos no se dan cuenta de ello, que existe una gran diferencia entre la prudencia y la insensatez, ¿de verdad te parece que garantizan admirablemente la coherencia de sus teorías? ¿Pero es que piensas que la garantizan aún más en sus acciones[63], cuando declaran que quienes no son sabios son todos igualmente viciosos e injustos y desleales y locos y luego, a su vez, a algunos de ellos, si se da el caso, los evitan por la ca- F lle o sienten aversión de su presencia, a otros ni les dirigen la palabra al cruzarse con ellos, y a otros sin embargo les prestan dinero, les confían cargos, les dan a sus hijas en matrimonio?[64]. Porque, si dicen estas cosas en broma, ¡que de-

[63] Plutarco retoma aquí el motivo dominante de los capítulos iniciales de *Contr.* (1-5, 1033A-1034B): la incoherencia doctrinal de los estoicos, que se vanagloriaban precisamente de mantener una admirable estructuración interna de sus teorías, no va a la zaga de la incoherencia que exhiben entre teoría y práctica, entre sus vidas y sus doctrinas.

[64] Cf. PLUT., *Como percibir...* 76A-B. El hecho de que todos cuantos no hayan alcanzado aún la sabiduría sean igualmente necios en cuanto a su definición moral no impide que, entre los necios, haya diferencias de grado en lo relativo a su progreso hacia la virtud: los más avanzados cumplen acciones intermedias, los peores persisten en los errores morales (para estas nociones de la ética estoica: cf. PLUT., *Contr.*, n. 63). SÉNECA *(Epístolas* 75, 8-15) ha subrayado con claridad no sólo la enorme distancia que separa al que progresa del resto de los necios, sino también los tres estadios de progreso por los que ha de atravesar aquél hasta llegar a la sabiduría. Por eso, pese a la denuncia de Plutarco, no debería extrañar que la actitud de los estoicos hacia unos y otros no sea ni mucho menos la misma.

jen de miramos por encima del hombro! Pero si las dicen en serio y en el ejercicio de la filosofía, es contrario a las nociones comunes censurar y vilipendiar por igual a todos los
1063A hombres, pero tratar a unos como si fuesen mesurados y a otros como si fuesen los más malvados, quedarse boquiabiertos ante Crisipo y mofarse de Alexino[65], pero pensar que los hombres no son en absoluto más o menos insensatos los unos que los otros[66]. «Sí —dicen ellos[67]—, pero, lo mismo

[65] Alexino de Élide (s. IV-III a. C.), uno de los representantes de la escuela megárica, fue especialmente célebre por su apasionada afición a la erística (tanto que se ganó el mote de 'Elenxino' [de *élenchos:* «refutación»]) y dedicó todas sus energías a atacar a Zenón, el fundador del estoicismo: cf. DIÓG. LAERC., II 109; PLUT., *Sobre la falsa modestia* 536A-B.

[66] En el trasfondo de la crítica de Plutarco está, como sugiere BABUT *(Commentaire...,* págs. 155-157, n. 124), la doctrina estoica del progreso hacia la virtud, que quedaría neutralizada por la figura paradójica del sabio que ha alcanzado la meta del progreso moral y no se da cuenta de ello. Según Babut, los estoicos no evitaron caer en contradicciones sobre este punto: si el progreso moral pone al ser humano, insensible y paulatinamente, en contacto estrecho con la virtud (cf. PLUT., *Progr. virt.* 75 D; ESTOB., IV 39, 22 = *SVF,* III 510), ¿cómo es posible que el progreso no sea un estadio de la moralidad, o al menos un estadio intermedio entre la virtud y el vicio, sino que esté íntegramente radicado en el vicio? En mi opinión, la respuesta a este interrogante reside quizá en la segunda parte del texto de Estobeo recién mencionado, que Babut no cita: quien llega a la cima del progreso moral cumple todas las acciones intermedias; pero el salto decisivo e instantáneo desde esta cumbre hacia la virtud y la felicidad se produce «cuando las acciones intermedias se fortalecen con la firmeza que les da cohesión y una especie de solidez intrínseca» (= *SVF,* III 510 [págs. 137, 46-138, 3]). Para los estoicos, la conciencia de ese último paso es ligeramente posterior a su efectiva realización: de hecho, la diferencia entre las acciones intermedias y las acciones rectas no es evaluable desde el parámetro objetivo de las conductas de uno y otro, que parecen idénticas, sino desde la rectitud interior de las intenciones morales del sabio, firmes e inconmovibles por sí mismas. Ser consciente de esa rectitud interior requiere una experiencia previa de la equilibrada constancia y armonía de la conducta moral.

[67] *SVF,* III 539a (págs. 143, 39-144, 1). El símil acuático, así como el de la ceguera, ha sido utilizado también por CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 48 = *SVF,* III 530.

que en el mar el que dista un codo de la superficie no se ahoga menos en absoluto que el que está hundido a quinientas brazas, del mismo modo los que se aproximan a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que se encuentran lejos de ella. Y, así como los ciegos son ciegos, por más que estén a punto de recobrar la vista en breve plazo, así los que hacen progresos morales, hasta tanto no alcancen la virtud, permanecen insensatos y perversos». Pues bien, que quienes B hacen progresos morales no son comparables a ciegos, sino a personas que tienen una visión menos aguda, ni a gente que se está ahogando sino nadando, e incluso cerca del puerto, ellos lo testimonian en persona a través de sus acciones. Pues no tratarían con consejeros, generales y legisladores si creyeran que son «ciegos dirigentes»[68], ni emularían los hechos y acciones y palabras y formas de vida de algunos, si vieran a todos igualmente ahogados por efecto de su locura y perversidad. Pero, si dejamos esto a un lado, debe causarte maravilla lo siguiente: que los estoicos ni siquiera saquen de sus propios ejemplos la lección de que han de abandonar a aquellos sabios suyos ⟨que⟩ lo son sin saberlo y no se enteran ni se dan cuenta de que han dejado de ahogarse, ven la C luz del sol y, tras salir a flote del vicio, han recuperado el resuello[69].

[68] Este sintagma es de origen proverbial. Cf. PLUT., *Sobre la fortuna* 98B.

[69] Plutarco corona el capítulo con una estructura en anillo al regresar al tema del sabio que no se da cuenta de serlo (cf. *supra*, 1062B-E). Asimismo, aprovecha la ocasión para aplicar a esta doctrina la comparación acuática (necios = náufragos ahogados) que los estoicos utilizaban para mostrar la inexistencia de término medio entre la virtud y el vicio y su originalísima concepción del progreso moral (cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 159, n. 129).

11. Es contrario a la noción común que a quien tiene a su disposición todos los bienes y no le falta ninguna cosa para la felicidad y la dicha, le sea apropiado dar fin a su vida. Y lo es más aún que a quien no tiene ningún bien ni lo tendrá, sino que tiene y tendrá a su lado, hasta el final, toda clase de horrores, sinsabores y males, no le sea apropiado renunciar a la vida, a menos que venga a sumarse alguna de las cosas que para él son ¡por Zeus!, indiferentes. Pues bien, éstos son preceptos que han sido legislados en la Estoa, y a muchos sabios han hecho quitarse la vida por considerar que era mejor poner fin a ella en medio de la felicidad, mientras que a muchos necios los han retenido con vida por creer que
D les convenía vivir en la infelicidad[70]. Sin embargo, el sabio es rico, dichoso, completamente feliz, seguro de sí, inmune al peligro, mientras que el necio e insensato es de tal condición como para decir:

estoy colmado de males y no hay donde poner más[71].

Pero precisamente a éstos últimos, en su opinión, les es apropiado permanecer en la vida y a aquéllos renunciar a ella: «Naturalmente —dice Crisipo[72]—. Pues hay que medir la vida no con el patrón de los bienes y los males, sino

[70] Acerca de la doctrina estoica del suicidio, que Plutarco distorsiona deliberadamente en este capítulo, cf. *supra,* 1060C-D; Plut., *Contr.,* cap. 18, 1042C-E y n. 145. En efecto, los estoicos no recomendaron nunca al sabio renunciar a su felicidad ni al necio resignarse a su infelicidad, sobre todo porque el bien moral es en sí mismo inalienable (al darse muerte a sí mismo, el sabio no deja de ser sabio) y atemporal (el valor de la virtud es independiente de su duración): cf. Estob., II 7, 11g, 4-10 = *SVF,* III 54c.

[71] Eurípides, *Heracles* 1245. Cf. Plut., *Contr.* 1048F.

[72] *SVF,* III 759b (pág. 188, 19-20). Cf. Plut., *Contr.* 1039E, 1042C-D; Estob., II 7, 11m, 69-75 = *SVF,* III 758.

con el de las cosas conformes a la naturaleza y contrarias a la naturaleza». ¡Así es como esos hombres salvaguardan la experiencia común[73] y practican la filosofía con la vista puesta en las nociones comunes! ¿Qué tratas de decir? ¿Que no debe observar

cuanto en tu palacio ha sido hecho de bueno y de malo[74]

el que somete a examen la vida y la muerte, ni, como en una balanza, pesar los cuños más ⟨útiles⟩ cuando tasa la moneda de la felicidad y la infelicidad, sino hacer el cálculo de ⟨si⟩ E hay que vivir o no partiendo de las cosas que no son ni útiles ni dañinas?[75] ¿No habrá de ser apropiado, en vista de tales supuestos y principios, que elija la vida aquel a quien no le falta ninguna de las cosas rechazables, ni que la rechace el que tiene a su disposición todas las cosas dignas de ser elegidas? Con todo, amigo mío, si está fuera de razón rechazar la vida cuando no se ha caído en ninguna desgracia, más lo está el que se deje escapar el bien si no se logra una cosa indiferente. Pero esto es precisamente lo que hacen esos es- F toicos, cuando tiran por tierra la felicidad y la virtud presente a cambio de una frustrada expectativa de salud e integridad física[76].

---

[73] Sobre la experiencia común, cf. *supra,* 1059B y n. 9.

[74] *Odisea* IV 392. Cf. PLUT., *Preceptos para conservar la salud* 122D.

[75] Es decir, las cosas indiferentes. En su crítica, Plutarco olvida que la vida y la muerte pertenecen a esta categoría de los indiferentes y que, en consecuencia, la decisión de dejar o no la vida ha de medirse de acuerdo con ese patrón.

[76] Como bien ha visto BABUT *(Commentaire...,* pág. 162, n. 147), Plutarco intoxica la doctrina estoica cuando asimila el suicidio razonable del sabio a la pérdida de la prudencia y la sabiduría: en realidad, el sabio que se quita la vida ni pierde la sabiduría al hacerlo (cf. *supra,* n. 70) ni antepone la salud al bien moral.

Allí entonces Zeus Crónida despojó a Glauco de la sensatez,

porque se disponía a intercambiar

armas de oro por armas de bronce, el valor de cien bueyes [por el de nueve[77].

1064A Con todo, las armas de bronce proporcionan utilidad en el combate no menos que las de oro, mientras que, para los estoicos, la belleza física y la salud no aportan ni utilidad ni ventaja con vistas a la felicidad. Pese a todo, ésos intercambian la salud por la prudencia. Y es que suelen decir que para Heráclito y Ferecides[78] habrían sido acciones apropiadas, si es que hubieran podido cumplirlas, abandonar la virtud y la prudencia con tal de poner fin a la pediculosis y a la hidropesía[79]. Y que, si Circe hubiese vertido dos bebedizos —uno que volviera insensatos a los prudentes, el otro que

[77] *Ilíada* VI 234 y 236. A pesar de luchar en bandos enemigos, Glauco y el héroe aqueo Diomedes deciden intercambiar armas al estar unidos por antiguos lazos de hospitalidad.

[78] Según la tradición biográfica de raíz peripatética, Ferecides de Siro, uno de los primeros escritores que adaptaron a la prosa jonia del s. VI a. C. los mitos cosmogónicos de la poesía oral, murió de pediculosis (cf. PLUT., *Sila* 36, 3) y recibió los cuidados de Pitágoras en sus últimos días: cf. DIÓG. LAERC., I 118; DIODORO SÍCULO, X 3, 4; ARISTÓXENO y DICEARCO en PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 55. La hidropesía de HERÁCLITO podría ser una imaginativa extrapolación biográfica de la opinión defendida por el de Éfeso en el frag. 36 DIELS-KRANZ: «es muerte para las almas convertirse en agua».

[79] Poner fin a las graves dolencias que aquejaban a Ferecides y Heráclito, aun al precio de quitarse la vida, hubiese sido una 'acción apropiada' *(kathêkon)* en la medida en que el criterio que preside toda acción apropiada (como, por ejemplo, cuidar de la salud) es la conformidad con la naturaleza *(tò katà phýsin:* cf. *infra,* 1069E). En el estoicismo, el suicidio razonable pertenece a la clase de las acciones apropiadas.

los convirtiera ⟨de hombres en asnos[80], aunque dotados de prudencia—, Odiseo habría hecho bien⟩ en beber el de la insensatez antes que trocar su aspecto en la figura de una bestia, aunque retuviese la prudencia —y con la prudencia, claro está, la felicidad—, y que la prudencia en persona —dicen— le habría dado estos consejos y recomendaciones: «Puedes abandonarme y no tenerme en cuenta, si yo B
perezco y me corrompo en el semblante de un asno»[81]. Propia de un asno, desde luego, —dirá alguien— es la prudencia que da tales consejos, si ser prudente y feliz es un bien pero tener el rostro ⟨de una bestia⟩ una cosa indiferente. Hay, según dicen, una tribu entre los etíopes, donde un perro es el rey, recibe el título de rey y tiene privilegios y honores de rey, pero son los hombres los que cumplen las funciones especialmente reservadas a los dirigentes y gobernantes de

[80] La *Odisea* (X 210-243) no menciona asnos entre las víctimas de la metamorfosis provocada por Circe a los compañeros de Ulises, pero las versiones posteriores incluían sin duda a estos animales: cf. Plut., *Los animales son racionales* o *Grilo* 986B; Ps. Apolodoro, *Epítome* VII 15.

[81] Este apólogo del episodio de Odiseo y Circe reflejaría, según Babut *(Commentaire...*, pág. 163, n. 148), la interpretación genuinamente estoica del episodio mítico, en la que el héroe errante se vería compelido por Circe a afrontar un dilema moral: o ser metamorfoseado en asno, aun reteniendo la prudencia, o renunciar a ésta manteniendo la figura humana. Al inclinarse por la segunda opción, Odiseo es fiel a los preceptos que los estoicos dirigían a los necios: para éstos, es mejor vivir con una razón errada, aunque jamás vaya a enderezarse, que no vivir (o, en este ejemplo mítico, vivir como un animal), porque la razón es función privativa del ser humano, que lo distingue de las bestias y, virtualmente, lo hermana con Dios: cf. *infra*, 1064E-F y Plut., *Contr.* 1042A-B y n. 136. De acuerdo con el pensamiento estoico, es claro que, si Odiseo hubiese abrazado la vida de una bestia, aun dotada de prudencia (o «inteligencia» [*noûs*] en *Odisea* X 239-240), ésta se habría corrompido en el seno de una naturaleza irracional, como ella en persona le advierte en su imaginaria alocución: véase el texto paralelo de Cicerón en el testimonio de Lactancio, V 11 = *SVF*, III 762b.

las ciudades[82]. ¿No es así, pues, que entre los estoicos, de forma semejante, la virtud tiene el título y el rango del bien
c y a ella sola la califican de elegible, útil y conveniente, pero cumplen aquellas funciones de gobierno y profesan la filosofía y viven y mueren como si siguiesen los dictados de las cosas indiferentes? Sin embargo, mientras ningún etíope trata de dar muerte a aquel perro, sino que éste es objeto de solemne veneración sentado en su trono, esos estoicos arruinan y corrompen su propia virtud por culpa de su apego a la salud y a la ausencia de dolor.

12. Pero, según parece, el propio colofón que Crisipo ha puesto a sus doctrinas nos exime de decir aún más cosas acerca de esto. Pues si en la naturaleza hay bienes, males y cosas intermedias que reciben el nombre de indiferentes[83],
D no hay ningún hombre que no quiera tener el bien antes que lo indiferente y ⟨lo indiferente⟩ antes que el mal. Pero, además, de esto sin duda también ponemos a los dioses por testigos, cuando en nuestras súplicas les pedimos sobre todo la posesión de bienes, y si no, la evitación de males, pues lo que no es ni bueno ni malo no lo queremos tener en lugar del bien, pero en lugar del mal sí lo queremos. Sin embargo, Crisipo, alterando e invirtiendo el orden de la naturaleza, traslada lo que está en el centro desde el lugar intermedio

[82] Cf. Plinio el Viejo, VI 192; Eliano, *Sobre la naturaleza de los animales* VII 40 = Hermipo de Esmirna, frag. 104 Wehrli.

[83] Esta distinción entre cosas buenas, malas e intermedias, lejos de ser genuinamente estoica, se establecía ya en la antigua Academia y en el Perípato: cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* XI 3-4 = *SVF*, III 71. Hay huellas de ella en los diálogos de Platón *(Lisis* 216d, *Gorgias* 467e-468b) y en los tratados aristotélicos (Aristót., *Categorías* 12a16-25). A los estoicos toca el mérito (o demérito, según las escuelas) de haber atribuido a la tercera clase el estatuto de 'indiferentes' con vistas a la felicidad: cf. *SVF*, I 190; III, 118.

hasta el último, y lo que está en último lugar lo sube y lo transfiere hasta el lugar intermedio, otorgando, igual que los tiranos, el asiento preferente a los malvados y promulgando E que se ha de perseguir primero el bien, en segundo lugar el mal y tener en el último lugar y en la peor consideración lo que no es ni bueno ni malo [84]. Es como si uno colocara las mansiones de Hades a continuación de las regiones celestes, y la tierra y sus regiones circundantes las expulsara hasta el Tártaro,

muy lejos, donde un abismo sin fondo se abre bajo la tierra[85].

Pues bien, tras haber dicho en el libro tercero de *Sobre la naturaleza* que trae más cuenta vivir en la insensatez que ⟨no⟩ vivir, aunque jamás se vaya a ser sensato [86], añade literalmente [87]: «Pues los bienes son para los hombres de tal condición que, en cierto modo, ⟨incluso⟩ los males están por delante de las cosas intermedias. No son éstos los que están por delante, sino la razón, y el vivir con ella es más adecuado para nosotros, aunque seamos insensatos»; está claro, pues: aunque seamos injustos y transgresores de la ley y enemigos de los dioses, esto es, aunque seamos infelices —pues ninguna de F estas cosas les falta a los que viven en la insensatez. Así pues, es más adecuado para nosotros ser infelices que no ser infelices, recibir daño que no recibirlo, cometer injusticia que no

[84] La promoción del mal por encima de los indiferentes es comparada por Diadúmeno a la práctica de los tiranos de ceder los puestos de privilegio en la corte a los hombres más perversos: es obvio que el bien (en el marco de la clasificación ontológica de lo bueno, lo malo y lo indiferente) no ha de tener cabida en esta comparación para que ésta sea eficiente.

[85] *Ilíada* VIII 14.

[86] Cf. Plut., *Contr.*, cap. 18, 1042A-B y n. 134.

[87] Cf. Plut., *Contr.*, cap. 18, 1042A y C (= *SVF*, III 760) y notas 135 y 136.

cometerla, transgredir la ley que no transgredirla, es decir, es adecuado para nosotros hacer lo que ⟨no⟩ es adecuado[88] y es apropiado vivir incluso contra lo apropiado[89]. «Sí, pues peor que la insensatez es la privación de la razón y de la sensibilidad»[90]. Y después de eso, ¿⟨qué⟩ les ha podido suceder para que no reconozcan que es malo aquello que es peor que el
1065A mal?[91] ¿Por ⟨qué motivo⟩ declaran que la insensatez es lo único digno de rechazo, si no es menos sino aún más adecuado para nosotros rechazar la disposición que no admite la posibilidad de ser insensatos?

13. Pero ¿por qué habría de enojarse uno por estas cosas recordando lo que ha escrito en el libro segundo de *Sobre la naturaleza,* cuando declara que la generación del mal no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo? Vale la pena recoger la doctrina con las palabras de Crisipo, para que de alguna manera adviertas (pues es gente que acusa a Jenócrates y Espeusipo de no considerar la salud una cosa indiferente ni la riqueza inútil[92]) en qué lugar colocan el mal y

---

[88] Cf. Plut., *Contr.,* cap. 18, 1042B y n. 139.

[89] 'Lo apropiado' *(tò kathêkon)* pertenece a la esfera de las cosas intermedias que los estoicos consideraban indiferentes (aunque, dentro de éstas, no dejaban de ser positivamente valoradas por su acuerdo con la naturaleza) y que, a juicio de Plutarco, eran postergadas detrás de los males: cf. Plut., *Contr.*, n. 63.

[90] Esto es, la muerte. Plutarco se refiere a la recomendación que Crisipo daba a los necios de permanecer en la vida aun a riesgo de ser siempre infelices, porque el suicidio nada tiene que ver con el hecho de ser insensato: cf. *supra,* cap. 11, 1063C-D y Plut., *Contr.,* cap. 18, 1042C-E y n. 145.

[91] El argumento de Plutarco es el siguiente: si la muerte, siendo indiferente, es peor que la insensatez, que los estoicos identifican con el mal, ¿cómo se obstinan en considerar a la muerte indiferente?

[92] Espeusipo, sobrino de Platón, sucedió a su tío en la dirección de la Academia en 347 a. C.; a su muerte, accedió a la jefatura de la escuela Jenócrates, que permaneció en ella hasta 314 a. C. Siguiendo las huellas del maestro, quien

qué argumentos despliegan acerca de él[93]: «El mal tiene ⟨una definición peculiar⟩ frente a los terribles contratiempos y es que, en cierto modo, se genera en sí mismo de acuerdo B con la Razón de la naturaleza y, por así decirlo, su generación no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo: pues de lo contrario tampoco existiría el bien». Por consiguiente, en los dioses no hay ningún bien, ya que tampoco hay mal[94]. Y cuando Zeus, tras consumir en sí mismo toda la materia del Universo, se torna único y suprime las diferencias restantes, ni siquiera entonces existe ningún bien, puesto que no tiene a su lado ningún mal[95].

Pero, mientras que en un coro hay proporción si en su interior ninguna voz desafina y en un cuerpo salud si ninguna de sus partes está enferma, la virtud no puede generarse sin el vicio, sino que, al igual que para obtener algunas propiedades medicinales es de uso obligado el veneno de serpiente o la bilis de hiena, así, desde otro punto de vista, la C

---

consideraba bienes la salud y la riqueza sólo si se subordinaban al bien del alma (cf. PLAT., *Leyes* 661a-d, 728d-729b), los seguidores de la Academia antigua, al igual que los peripatéticos, no renunciaban a tener por bienes ni los bienes corporales ni los exteriores (cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 49; *Tusculanas* V 13, 39-40) y, al mismo tiempo, sostenían que la virtud basta para la felicidad (cf. SÉN., *Epíst.* 85, 18). Éste era el principal motivo de reproche que le dirigían los estoicos: cf. CIC., *Tusc.* V 30.

93 Cf. PLUT., *Contr.* 1050F (= *SVF,* II 1181b). Para la interdependencia del bien y el mal en el sistema estoico, cf. PLUT., *Contr.*, n. 296, n. 298.

94 Cleantes y Crisipo identificaron la naturaleza divina con un ser racional perfecto y bueno, provisto de todas las virtudes e inasequible a ningún mal: cf., respectivamente, SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* IX 91 = *SVF,* I 529 (pág. 120, 15-18); DIÓG. LAERC., VII 147 = *SVF,* II 1021 (pág. 305, 15-16).

95 En la 'conflagración universal', el mundo retorna a la unidad primigenia y deviene principio rector del alma cósmica, esto es, Zeus. Acerca de esta doctrina física de los estoicos, cf. *infra* 1067A, 1075B-C y 1077D; PLUT., *Contr.* 1052B-C y n. 329, 1053B-C y n. 346.

perversidad de Meleto es conveniente para la justicia de Sócrates[96] y la vulgaridad de Cleón para la excelencia de Pericles[97]. ¿Cómo habría encontrado Zeus el medio de hacer nacer a Heracles[98] y a Licurgo[99], si no hubiera hecho nacer también para nosotros a Sardanápalo[100] o a Fálaris[101]? Éste

---

[96] Cf. PLUT., *Contr.* 1051C y n. 311. Meleto fue quien acusó a Sócrates ante el tribunal ateniense que le condenaría a muerte: cf. PLAT., *Eutifrón* 2a-3d; *Apología de Sócrates* 24b. Esta circunstancia condenó a su vez al primero, ante el tribunal de la posteridad, a ser considerado el contrapunto moral de la justicia y sabiduría de Sócrates: cf. PLUT., *Progr. virt.* 76A (Meleto *versus* Platón).

[97] Hasta la muerte de Pericles (329 a. C.), consumido por la peste, el célebre estratego ateniense y Cleón fueron adversarios políticos, a veces encarnizados, en los «años de plomo» de la Guerra Arquidámica (331-321 a. C.): según cuenta el propio PLUTARCO en su biografía de *Pericles* (33, 8), Cleón se aprovechó de la impopularidad de la estrategia diseñada por Pericles para medrar en su carrera política. Los perfiles demagógicos de la figura política y moral de Cleón, que contrastan con la imagen plutarquea de Pericles como político virtuoso y clarividente, han sido retratados por Plutarco en la vida de *Nicias* (2, 2-3, 2; 8, 5), el que fue su principal adversario en la política ateniense tras la muerte de Pericles, así como en *Preceptos políticos* 806F-807A.

[98] La figura mitológica de Heracles, con su carga de extraordinaria fortaleza moral y resignada aceptación de los desafíos que le enviaba el Destino (es decir, Hera), fue encumbrada por los estoicos hasta encarnar el ideal de sabio, sobre todo por Cleantes: cf. *SVF,* I 514. Más tarde, este nuevo tipo de héroe fue popularizado en las diatribas de época helenística: cf. EPICTETO, *Disertaciones* I 6, 32-36; III 24, 13-17.

[99] Licurgo, el semilegendario legislador de la constitución lacedemonia, a quien Plutarco dedicó una biografía, tuvo una recepción positiva entre los estoicos, amigos de la gravedad 'espartana' de las costumbres, al menos en lo que suponía de ejercicio sostenido y constante en pos de la virtud (en este caso, guerrera): cf. SÉN., *Epist.* 90, 6; EPICT., *Disertaciones* II 20, 26.

[100] Sardanápalo, nombre griego del semilegendario rey asirio Asurbanipal (s. VII a. C.), era un personaje proverbial en Grecia por su vida lujuriosa: cf. ARISTÓFANES, *Las Aves* 1021; ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1095b19-22; PLUT., *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* 326E-F, 330F, 336C.

[101] Fálaris de Agrigento fue el primer tirano en establecer un imperio de ciertas dimensiones en la isla de Sicilia *(ca.* 570-549 a. C.) y en marcar

es el momento que aprovechan para decir que la finalidad de la generación de la tisis ha sido el vigor físico del ser humano, así como la de la gota la ligereza de piernas. Y Aquiles no habría tenido una larga melena si Tersites no hubiera sido calvo[102]. En efecto, ¿qué diferencia hay entre los que se sueltan la lengua con estas bobadas y los que afirman que la generación de la intemperancia no ha sido inútil para el autodominio y la de la injusticia para la justicia? Rogaremos a los dioses que haya siempre perversidad D

y mentiras y astutos halagos y un carácter artero[103],

si es que, suprimidas estas cosas, la virtud se nos va al traste y perece con ellas.

14. ¿O quieres que examinemos el ejemplo más delicioso de su finura dialéctica y poder de seducción? «Pues igual que las comedias —dice[104]— contienen epigramas jocosos, que en sí mismos son mediocres pero añaden al conjunto de

una pauta de desenfrenada crueldad en el ejercicio del poder (como la costumbre de carbonizar vivos a los presos en un toro de bronce incandescente): cf. Píndaro, *Pítica* I 95-98; Aristót., *Ética Nicomáquea* 1149a13-15; Plut., *Vidas paralelas menores* 315C-D.

[102] Cf. *Ilíada* II 219. Tersites es el antihéroe de la *Ilíada:* física y moralmente deforme, desmesurado en el decir y en el hacer, es el contrapunto negativo de Odiseo y Aquiles: cf. Plut., *Cómo debe el joven escuchar a los poetas* 28F-29A; *Sobre la envidia y el odio* 537D-E.

[103] Hes., *Trabajos y Días* 78. El episodio de Pandora, el regalo ambivalente que los dioses reservaban a la raza humana para castigar a su benefactor Prometeo, proporciona un contexto especialmente apropiado para la ironía con que Plutarco tamiza la doctrina estoica de la utilidad del mal.

[104] *SVF,* II 1181c (pág. 339, 32-36). Cf. Marco Aurelio, VI 42 = *SVF,* II 1181e.

la obra una cierta gracia[105], así habría que censurar el mal en sí mismo, pese a que para el conjunto del Universo no es inútil.» Pues bien, en primer lugar, sostener que la generación del mal se ha producido de acuerdo con la Providencia divina, como el epigrama mediocre ha venido a la luz de acuerdo con la voluntad artística del poeta, es algo que supera
E cualquier disparate que podamos imaginar[106]. Pues ¿por qué habrán de ser más «dispensadores de bienes»[107] que de males? Además, ¿cómo será el mal algo odioso y hostil para los dioses?[108] ¿O qué podremos decir ante esta clase de blasfemias, como

---

[105] No sabemos los motivos por los que Crisipo llamó 'epigramas' jocosos o vulgares a las chanzas burlescas y satíricas de la Comedia Antigua, que causan solaz a los espectadores pero no pasan de tener un valor episódico (que se refiere a eso se deduce fácilmente de la lectura íntegra del capítulo). Es posible que el ingenio satírico y la concisión formal, característicos del género epigramático griego, movieran a Crisipo a acuñar una nueva acepción de la palabra *epígramma,* no atestiguada en ninguna otra parte. Marco Aurelio, en el pasaje citado en la nota anterior, se refiere a la imagen crisipea del mal cósmico en unos términos no menos sorprendentes: 'el verso *(stíchos)* vulgar y jocoso' de las comedias. Pero esto, lejos de garantizar la acepción de 'verso' o 'línea' para el vocablo 'epigrama' en el pasaje de nuestro tratado, refrenda tan sólo la brevedad de tales recursos cómicos. Para esta discusión, cf. Babut, *Commentaire,* pág. 174, n. 188.

[106] Plutarco extrae consecuencias abusivas de la comparación crisipea que constituye el tema de este capítulo: a Crisipo, en efecto, no le interesa a través de ella señalar con el dedo al presunto responsable del mal, ya fuese Dios o la Providencia (en ese caso, el símil se contradiría con la propia doctrina estoica de la Providencia: cf. *supra,* n. 94; Plut., *Contr.* 1049E y n. 275), sino tan sólo ponderar el papel episódico y secundario del mal en la economía del Universo.

[107] Se trata de la adaptación de un epíteto *(dōtêres [h]eáōn)* tradicionalmente aplicado a los dioses en la poesía hexamétrica: cf. *Odisea* VIII 325, 335; Hes., *Teogonía* 46, 111, 633, 664.

[108] Sobre los dioses como potencia benefactora en el estoicismo, cf. *SVF,* III 335, 584, 661; Plut., *Contr.* 1048 E y n. 252; 1049 D-E y n. 275.

un dios hace surgir la culpa entre los mortales
cuando quiere arruinar por completo una casa[109]

y

¿cuál de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa?[110]

En segundo lugar, el epigrama mediocre realza la comedia y contribuye a su finalidad, pues aquélla aspira a hacer reír y a divertir a los espectadores. Pero si Zeus patrio, nuestro dios supremo, garante de la ley y, en palabras de Píndaro, «artista consumado»[111], es el artesano de nuestro mundo F
y éste sin duda ha sido creado no como una obra teatral enorme y variopinta y patética, sino como la ciudad común de dioses y hombres, que están destinados a una convivencia fundada en la virtud y la justicia, repleta de dicha y de acuerdo racional[112]: ¿por qué razón iba a necesitar para este bellísimo y santísimo fin a piratas, asesinos, parricidas y tiranos? En efecto, el mal no se ha generado como un entreacto ingenioso y grato para la divinidad, ni es por causa de la 1066A
vena humorística, burlona y obscena de Dios por lo que la injusticia ha impregnado nuestras acciones, si es que por culpa de éstas no nos es posible ver ni siquiera en sueños

[109] ESQUILO, *Níobe*, frag. 154a, 15-16 RADT. Cf. PLAT., *República* 380 a; PLUT., *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 17B.

[110] *Ilíada* I 8.

[111] PÍND., frag. 57, 2 SNELL-MAEHLER. Los restantes pasajes en que Plutarco cita este epíteto pindárico (*Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 550A; *Charlas de sobremesa* 618B; *Sobre la cara visible de la luna* 927A-B) permiten imaginar que el contexto inmediato del Peán perdido de Píndaro glosaba el resto de los epítetos de Zeus aquí enumerados.

[112] Hermanados por su común naturaleza racional, dioses y hombres son, para los estoicos, los ciudadanos de pleno derecho de la polis cósmica: cf. *SVF*, II 528 (pág. 169, 23-32), 1131; III 333-339. Sobre el 'acuerdo' o 'coherencia racional' de los estoicos, cf. PLUT., *Contr.*, n. 9.

esa 'coherencia racional' tan celebrada por los estoicos[113]. Además, el epigrama mediocre no es más que un fragmento de la obra y ocupa un lugar absolutamente trivial en la comedia, y tales recursos humorísticos ni son excesivamente reiterativos ni en aquellas obras que parecen estar bien compuestas menoscaban o enturbian su encanto; el vicio, en cambio, contamina todas nuestras acciones, y la vida entera, que desde el prólogo inicial hasta el punto y final transcurre como una sucesión de desvergüenzas y fracasos y turbios asuntos, sin que ninguna de sus etapas sea limpia o intacha-
B ble, como dicen esos estoicos, es la más fea y aburrida de todas las obras teatrales.

15. Por eso, con gusto le preguntaría en qué sentido ha sido la generación del mal útil para el conjunto del Universo[114]. Pues no dirá desde luego que la utilidad del mal tiene que ver con lo celeste y divino[115]. Sería ridículo, en efecto, que entre los hombres no surgiese ni hubiese vicio, deseo insaciable o falsedad de palabra, ni cometiésemos pillajes, delaciones o asesinatos unos contra otros, pero el sol no recorriera el curso que le ha sido asignado ni el mundo cumpliera ciclos estacionales y revoluciones periódicas, ni la tierra ocu-

[113] A juicio de Plutarco, la armónica convivencia de dioses y hombres, meta de la Providencia divina, se contradice con el pesimismo moral de Crisipo, en el sentido de que, en la vida real, el ideal de sabio es inexistente y es el vicio el que campa por doquier. Cf. *supra,* 1062E-1063A; *infra* 1067E-F, 1076B-C; PLUT., *Contr.* 1048E-1049A y n. 250, n. 256.

[114] La crítica de Plutarco a la doctrina estoica de la utilidad del mal se desvía aquí hacia un punto de vista —el de que la generación del mal sea útil para una parte del mundo— que no había sido imaginado por Crisipo: para éste, en efecto, el sentido del mal en el mundo sólo puede concebirse desde una perspectiva cósmica universal: cf. PLUT., *Contr.*, n. 296.

[115] Para los estoicos, esto es imposible, pues en los dioses no existe ningún mal: cf. *supra,* 1065B y n. 94.

pase el espacio central del Todo[116] ni diera origen a los vientos y a las lluvias[117].

Queda entonces por examinar si la generación del mal ha sido útil en relación con nosotros y con nuestra existencia. Quizá sea esto lo que quieren decir los estoicos[118]. ¿Es que entonces si somos malvados gozamos de más salud e incluso disponemos de más bienes indispensables? ¿Ha sido la generación del mal útil para nuestra belleza o para nuestra fuerza? Ellos lo niegan[119]. ¿En qué rincón de la tierra está ya ⟨la utilidad del mal?[120]. ¿No es acaso la virtud⟩ «sólo un c

[116] Que la Tierra ocupa el lugar central del Universo es un lugar común de la astronomía griega, que los estoicos compartían. No obstante, aquí Plutarco se hace eco de la terminología específicamente estoica (el Todo es el Universo y el vacío circundante) para poner de manifiesto la contradicción existente entre la utilidad del mal y las ideas astronómicas y meteorológicas de esta escuela: cf. PLUT., *Contr.*, cap. 44, 1054B-1055C y n. 365.

[117] Para los estoicos, los vientos y la lluvia tienen su origen en la tierra por causas distintas: en el primer caso, porque nacen de la respiración de nuestro planeta (cf. *SVF*, II 699); en el segundo, porque la humedad que se evapora de la tierra y el mar aglomerándose en las nubes regresa a la tierra en forma de lluvias (cf. *SVF*, II 702).

[118] Plutarco interpreta correctamente el pensamiento estoico cuando vislumbra la generación del mal en el ámbito de la acción humana, ya que el mal no se produce sino por responsabilidad de los hombres. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que el mal sea útil para la raza humana; es útil siempre a la Naturaleza Universal, que con su poder omnímodo es capaz de sacar provecho del mal cometido por los seres humanos, sometiéndolo a los fines de la Providencia: cf. *supra*, n. 114.

[119] Porque, desde la perspectiva estoica, ninguna de esas supuestas ventajas, que tienen que ver con las cosas indiferentes, son útiles: lo único que merece ser llamado útil es la virtud.

[120] Una vez descartada la utilidad del mal en relación con la posesión de ventajas corporales o exteriores, Plutarco analiza la utilidad del mal en relación con nuestra virtud y encuentra en el estoicismo dos proposiciones contradictorias con esta doctrina: en primer lugar, que en el mal moral no hay ningún beneficio ni utilidad (cf. PLUT., *Contr.* 1038A y n. 74); en se-

nombre y una tétrica visión» de sofistas «sumidos en las tinieblas»[121], no como el vicio, que está expuesto a la vista de todos y es nítido para todos, hasta el punto de que, ⟨si desaparece⟩, no ⟨podemos participar en absoluto⟩ de nada útil y muchísimo menos de la virtud, esa virtud ¡oh dioses!, por la que hemos venido al mundo?[122]. Luego ¿no es terrible que si para el campesino, el piloto y el auriga lo útil les es propicio y contribuye a su fin particular, aquello que ha sido creado por Dios con vistas a la virtud haya arruinado y des-
D truido la virtud? Pero a lo mejor es ya momento de dejar este asunto y pasar a otra cosa.

16. Am. De ninguna manera, amigo mío, por mi causa, pues deseo enterarme de cuál es el modo en que introducen los estoicos los males por delante de los bienes y el vicio por delante de la virtud[123].

Diad. Sin duda, eso merece también nuestra atención, amigo mío. Aunque el lenguaje de aquéllos es un continuo balbuceo sin sentido, al final lo que vienen a decir es que la prudencia, al ser ciencia de los bienes y los males[124], es su-

---

gundo lugar, que la virtud ha sido barrida del mapa por el vicio (cf. *supra*, n. 103). Si esto es así ¿cómo puede ser el vicio útil y necesario para que exista la virtud? ¿Cómo puede ser la virtud inconcebible sin el vicio?

[121] Adaptación libre de Eurip., *Heracles* 111-112.

[122] La virtud como destino natural del ser humano (Dióg. Laerc., VII 87) es un dogma esencial de la ética estoica, que se desprende coherentemente de la doctrina de la 'apropiación' *(oikeíōsis)*: cf. Plut., *Contr.* 1038B y n. 75.

[123] Hasta el punto de que el vicio ha suplantado prácticamente a la virtud: la respuesta del compañero de Diadúmeno entronca directamente con el final del capítulo anterior.

[124] La definición estoica de 'prudencia' es, en rigor, la siguiente: «ciencia de los bienes, los males y lo que no es ni bueno ni malo» (esto es, los indiferentes): cf. *SVF*, III 262 (pág. 63, 23-25), 265 (pág. 65, 8-9), 274 (pág. 67, 30-31).

primida también por completo (si son suprimidos los males). Igual que, si hay enunciados verdaderos, es imposible que no haya enunciados falsos, de forma similar creen conveniente que si existen bienes existan también males[125].

AM. Sí, pero, aunque esta afirmación no es banal en un sentido, el otro aspecto que encierra ni siquiera a mí se me E escapa[126]: veo, en efecto, una diferencia según la cual aquello que no es verdad es falso sin más[127], pero no es malo sin

[125] Cf. *supra,* 1065B y PLUT., *Contr.* 1050F y n. 298. La necesidad de que el mal exista para que el bien sea concebible, y viceversa, es lógica y metafísica a la vez. Además, sin este par de contrarios serían imposibles los juicios de valor en el terreno moral y, por ende, la virtud práctica como ciencia del bien y del mal. En este punto, los estoicos se inspiraron en la doctrina heraclítea de los contrarios, cuya tensión recíproca sostiene el edificio de la realidad cósmica (véanse los célebres ejemplos del arco y la lira en el fragmento B 51 de HERÁCLITO). Sin embargo, este argumento lógico de la compenetración recíproca del bien y el mal ha sido sometido a no pocas críticas. En particular, parece poner en peligro el monismo radical de la metafísica estoica, fundado en la unidad y compenetración de todo lo existente, deslizándose hacia un dualismo que pivotaría sobre la coexistencia del bien y el mal como principios ontológicos (y en esto Crisipo creería estar siguiendo a Platón, como el testimonio de AULO GELIO [= *SVF,* II 1169] parece dar a entender): véanse BALDASSARRI, *Gli opuscoli...,* II, págs. 42-44, n. 53; LONG, *Stoic Studies...,* págs. 50-51; BABUT, *Commentaire...,* pág. 182, n. 219.

[126] El amigo de Diadúmeno acepta implícitamente la necesidad de que, si existe el bien, exista también su término contradictorio, pero niega que el término contradictorio del bien (no-bien) haya de identificarse sin más con el mal, como se deduciría del paralelismo que establece Crisipo entre la existencia del bien y el mal y la de lo verdadero y lo falso. Véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...,* II, págs. 45-46, n. 57.

[127] Esta disyuntiva se aplica a lo que los estoicos llamaban 'proposiciones' *(axiṓmata),* es decir, enunciados completos: cf. DIÓG. LAERC., VII 65 = *SVF,* II 193. Pero, en la lógica estoica, los enunciados incompletos no pertenecen a ninguna de estas dos categorías: véase la definición estoica de la dialéctica como «ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni verdadero ni falso» *(SVF,* II 122-123).

más aquello que no es bueno. De ahí que entre la verdad y la mentira no haya ningún término medio, pero entre los bienes y los males el término medio sea lo indiferente[128]. Y no es forzoso que éstos coexistan con aquéllos, pues bastaría que la naturaleza contuviera el bien sin que estuviese necesitada del mal, sino que acogiese lo que no es ni bueno ni malo[129]. Pero si vosotros soléis hacer alguna réplica contra aquel argumento, habría que escucharla.

17. DIAD. No una, sino muchas, aunque ahora hay que tratar de las que son necesarias. Pues bien, en primer lugar, es una tontería pensar que los bienes y los males han sido
F generados en razón de la prudencia[130]. Pues la prudencia es posterior a la existencia de los bienes y los males igual que la medicina lo es respecto a la existencia de estados saluda-

---

[128] Cf. *supra*, 1064C y n. 77.

[129] El discípulo de Diadúmeno interpreta desde un punto de vista estrictamente lógico la argumentación estoica de la coimplicación del bien y el mal: la existencia del bien implica la existencia de su término contradictorio, el no-bien, pero no necesariamente la de su contrario, el mal. Pero esto le lleva a identificar a la ligera los conceptos de 'no-bien' e 'indiferente' y a olvidar que la noción de indiferente presupone simultáneamente los conceptos de bien y de mal. Cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 716-717, n. d. y BABUT, *Commentaire...*, pág. 183, n. 222.

[130] Ninguno de los fragmentos conservados de los estoicos antiguos abonaría esta tesis que les endosa Diadúmeno y que más bien parece ser una interpretación abusiva de la convicción estoica en la necesidad de que existan los males para que la prudencia no desaparezca, como ciencia del bien y del mal. Aunque, al condicionar la existencia del mal a la existencia de la prudencia, los estoicos esgrimían un argumento formalmente frágil, según se verá a continuación, en realidad lo que con ello querían decir es que la moralidad, como territorio de la libertad y de la responsabilidad del ser humano, plantea necesariamente una disyuntiva entre el bien moral y el mal moral, entre la virtud y el vicio: en caso contrario, nuestra vida ética no sería fruto de nuestras decisiones morales, sino que nos vendría impuesta desde fuera. Cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 186, n. 237.

bles y enfermos, que subyacen a aquélla. En efecto, el bien y el mal subsisten no para que se genere la prudencia, sino que llamamos prudencia a la facultad de distinguir la existencia y subsistencia del bien y del mal. De forma semejante, si la vista es la percepción de objetos blancos y negros[131], éstos no se han generado para que nosotros tengamos vista, sino que nosotros necesitamos la vista para distinguir tales colores. 1067A

En segundo lugar, cuando esos estoicos prenden fuego al mundo, no queda ni un solo rastro del mal, por pequeño que sea, sino que, entonces, el conjunto del Universo es prudente y sabio[132]. Así pues, la prudencia existe sin que exista el mal y no es forzoso que exista el mal para que la prudencia sea posible. Pero si en cualquier caso es preciso que la prudencia sea ciencia de bienes y males, ¿qué hay de terrible en que, suprimidos los males, no exista la prudencia y tengamos otra virtud en lugar de aquélla, que sea ciencia no de bienes y males sino sólo de bienes? Es como si el color negro desapareciera del todo, y luego uno de esos estoi- B

---

[131] Que cada uno de los sentidos está limitado por un par de contrarios es doctrina aristotélica (cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* 422b23-25, 426b8-11): la vista percibe la gama de colores que se extiende entre el blanco y el negro, el gusto la gama de sensaciones que va de lo dulce a lo amargo (cf. *infra,* 1067B), etc. El tacto, en cambio, plantea el problema de que son numerosos los contrarios que delimitan su ámbito sensorial (caliente-frío, seco-húmedo, duro-blando, etc.). PLUTARCO zanja esta aporía *(infra,* 1067B) adjudicándole el par de contrarios placentero-doloroso, igual que hace PLATÓN *(Timeo* 64a).

[132] Cf. *supra,* 1065B y n. 86. El argumento de la conflagración universal (cf. *supra,* n. 95) es explotado de manera opuesta en ambos pasajes, según el procedimiento típico de la nueva Academia de Carnéades. En ambos casos, la contraargumentación de Plutarco olvida la naturaleza cíclica del devenir cósmico, que explica el hecho de que, en la conflagración, el bien exista sin mezcla de mal y que, en la reordenación del mundo, se generen de nuevo las parejas de opuestos.

cos se obstinara en decir que habíamos perdido también la vista porque no había percepción de objetos blancos y negros: ¿qué nos impide decirle que no sucede nada terrible si no tenemos lo que tú llamas vista, sino que, en vez de ésta, disponemos de otra percepción y facultad, con la que captamos colores blancos y no blancos? Pues yo creo que el gusto no desaparecería si faltaran los sabores amargos, ni tampoco el tacto si el dolor fuera suprimido[133], ni la prudencia si no estuviera presente el mal, sino que esos sentidos perdurarían al percibir en su lugar sabores dulces y sensaciones placenteras y cuantos no son de esa cualidad, igual que esta prudencia de que hablamos, que es ciencia de bienes y no-
c bienes. Pero los que no piensan así, que se queden con su terminología y nos dejen a nosotros la realidad de las cosas.

18. Pero, aparte de esto, ¿qué impediría que hubiese intelección del mal y del bien intelección y existencia?[134]. Como les sucede a los dioses, según creo, que tienen salud pero conciben la fiebre y la pleuresía. Y es que precisamente nosotros, aun teniendo todos inagotables males y ningún bien, como dicen esos estoicos[135], no estamos privados al menos de la facultad de concebir la prudencia, el bien, la felicidad[136]. Lo sorprendente es que, sin que esté la virtud pre-

[133] Cf. *supra*, n. 131.

[134] Este aserto contradice abiertamente la doctrina estoica de que el bien y el mal son realidades perceptibles por los sentidos: cf. Plut., *Contr.* 1042E-F y n. 148. Por otro lado, la posibilidad de captar algo que no tenga existencia real no es admitida en el estoicismo, porque nada puede ser percibido si no tiene existencia real y nada puede ser concebido si no tiene detrás una actividad sensorial, directa o indirecta: cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* VIII 56 y 58 = *SVF*, II 88.

[135] Cf. *supra*, n. 113.

[136] El argumento de Diadúmeno no se sostiene. A pesar de que sea una *rara avis* en el mundo humano, el bien tiene existencia real y, por tanto, es

sente en nosotros, haya quienes enseñan cómo es[137] e infunden su aprehensión[138], pero no sea posible poseer la intelección del vicio sin que éste haya venido a la existencia. ¡Mira D
qué cosas pretenden que creamos los que practican la filosofía de acuerdo con las nociones!: que aprehendemos la prudencia gracias a la insensatez, y la prudencia por naturaleza sin la insensatez ni se aprehende a sí misma ⟨ni⟩ aprehende la insensatez.

19. Pero si, en todo caso, la naturaleza necesitara la generación del mal, sin duda serían suficientes uno o dos ejemplos del vicio. O, si quieres, a lo mejor necesitaría que nacieran diez, o mil, o diez mil necios, mas no esa cosecha tan fructífera del vicio, que

ni la arena ni el polvo ni las plumas de aves multicolores
podrían derramar en tan gran número[139],

mas de la virtud ni siquiera un mísero ensueño[140]. En efecto, E
los ciudadanos de Esparta encargados de las comidas en

---

perceptible por los sentidos e inteligible mentalmente, al menos por contraste.

[137] Según los estoicos, la virtud puede enseñarse y prueba de ello es la posibilidad de pasar de la ignorancia a la sabiduría: cf. Diόg. Laerc., VII 91 = *SVF,* I 567 = III 223. La objeción de Plutarco es inmediata: ¿cómo es posible enseñar la virtud si ésta reside únicamente en el sabio y el sabio no existe en la práctica, según reconoce el propio Crisipo (cf. Plut., *Contr.* 1048E?. La respuesta de los estoicos sería que quienes progresan en la virtud, aun sin haber alcanzado la firmeza y constancia de la sabiduría práctica, son capaces al menos de concebir y decir algo verdadero del bien moral: cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* VII 42 = *SVF,* 132 (pág. 42, 29-35).

[138] Sobre la aprehensión, cf. *supra,* n. 44.

[139] Frag. 1007 = 89 Page (de lírica anónima). Cf. *Sobre el amor filial* 497A.

[140] Cf. *supra,* 1066A y C.

común presentan en público, a propósito, a dos o tres hilotas saturados de vino puro y totalmente ebrios, mostrando a los jóvenes en qué consiste una borrachera para que tengan cuidado y sean moderados con el vino[141]. Sin embargo, en la vida estos ejemplos del vicio se han multiplicado sin límite, porque no hay ni un solo hombre que sea sobrio respecto a la virtud, sino que todos vamos dando tumbos anegados en la torpeza y la infelicidad. Hasta tal punto la razón nos emborracha y de tanta confusión y extravío nos colma[142], que en nada vamos a la zaga de aquellas perras que —según cuenta Esopo[143]—, como desearan unos odres que estaban flotando en el agua, se lanzaron a beber el mar y reventaron
F antes de coger los odres. Y es que también a nosotros la razón, mientras abrigamos la esperanza de que seremos felices gracias a ella y nos aproximaremos a la virtud, nos corrompe y nos destruye antes de alcanzarla, ya que además nos hemos dado un atracón del abundante vino puro y amargo del vicio, si es que, como dicen ellos[144], ni siquiera los que hacen progresos morales hacia la cima de la virtud tienen consuelo ni alivio ni respiro de la estupidez y la infelicidad.

---

[141] Los hilotas eran campesinos atados a la tierra que el Estado espartano cedía a los ciudadanos de pleno derecho; estaban obligados a entregar al titular del lote una parte fija de la cosecha. Para esta costumbre de utilizarlos en las comidas colectivas de los espartiatas, cf. Plut., *Licurgo* 28, 8; *Demetrio* 1, 5; *Máximas de espartanos* 239A; *Sobre el refrenamiento de la ira* 455E.

[142] La expresión de Plutarco es intencionadamente paradójica y está concebida como un irónico contrapunto a la tesis estoica de la completa incompatibilidad entre la razón y la ebriedad (cf. *SVF*, III 643-644). Para nuestro autor, no tiene sentido comparar la virtud con la sobriedad de la razón, como hacen los estoicos (cf. Plut., *Charlas de sobremesa* 710F; *Sobre el demon de Sócrates* 580C), y sugerir al mismo tiempo que todos los hombres se encuentran bajo los efectos embriagantes del vicio.

[143] Esopo, 138 Haussrath-Hunger.

[144] Cf. *supra*, 1063A-B y n. 63, n. 65; *Como percibir los propios progresos en la virtud* 75B-C.

20. Pues bien, puedes observar a tu vez que quien afirma que la generación del mal no ha sido inútil[145], demuestra qué clase de ganancia y posesión es aquél para quienes lo tienen, cuando en *Sobre las acciones rectas* escribe que el necio nada necesita ni encuentra utilidad en nada: para él nada es útil, nada propio, nada adecuado[146]. ¿Cómo va a ser útil el mal si con éste ni siquiera es útil la salud ni una gran fortuna ni el progreso moral?[147]. ¿Pero es que nadie necesita cosas que, por un lado, son 'preferidas' y 'aceptables' y, ¡por Zeus!, útiles, y, por otro, 'conformes a la naturaleza', como ellos mismos las llaman?[148]. Y luego, ¿es que nadie encuentra utilidad en estas cosas si no se convierte en sabio? Entonces, el necio ni siquiera encuentra utilidad en el proceso de convertirse en sabio[149]. ¿Es que no tienen sed ni hambre los hombres, antes de convertirse en sabios? Al menos, si tienen sed no encuentran utilidad en el agua ni en el pan si tienen hambre.

1068A (margin, beside the first line) — B (margin, beside "tra utilidad en estas cosas si no se convierte en sabio? En-")

---

[145] Cf. *supra*, 1065A-B; PLUT., *Contr.* 1050F. En este pasaje, Diadúmeno silencia una parte de la expresión de Crisipo —«para el conjunto del Universo»—, sin la cual no es posible captar el sentido último de la doctrina crisipea de la utilidad del mal.

[146] Cf. *supra*, 1061E-F; PLUT., *Contr.* 1038A-B y n. 73, 1042B y n. 137.

[147] Cf. PLUT., *Contr.* 1048C-D y n. 245. Al escamotear la perspectiva cósmica en que Crisipo sitúa el problema de la utilidad del mal, Plutarco interpreta restrictiva y erróneamente este pensamiento, en el sentido de que el mal reportaría algún tipo de provecho a los necios.

[148] Estos atributos son propios de las cosas indiferentes que tienen valor extramoral, como la salud, la riqueza y el progreso hacia la virtud, recién mencionados: cf. PLUT., *Contr.* 1047E y n. 232 ('cosas preferidas'); 1045F y n. 192 ('aceptables'); 1042D y n. 144 ('conformes a la naturaleza'); 1038A y n. 74 ('útiles').

[149] Cf. *supra*, 1061F y n. 54.

Sois semejantes a extranjeros de dulce trato
que sólo precisan de un techo y una lumbre[150].

¿No encontraba éste utilidad en una acogida hospitalaria, ni en un manto aquel que decía[151]:

Dale un manto a Hiponacte. Pues me muero de frío?

Pero ¿quieres decir una paradoja tan superflua como original? Di que el sabio no encuentra utilidad en nada ni necesita cosa alguna. Aquél es rico, aquél libre de necesidades,
C aquél autosuficiente, dichoso, perfecto[152]. Muy bien, pero ¿qué vértigo nos entra ahora, cuando vemos que el que no carece de nada necesita los bienes de que dispone, mientras que el necio carece de muchas cosas pero no necesita ninguna? Pues eso es lo que dice Crisipo[153], que los necios no tienen necesidades pero sí carencias, trastocando las nociones comunes al moverlas, como en el juego de damas, de una casilla a otra. En efecto, todos los hombres estiman que la necesidad es anterior a la carencia, pues consideran que carece de algo el que necesita cosas que no están a su disposición ni son fáciles de adquirir. Por ejemplo, ningún hombre carece de cuernos o de alas, porque tampoco los necesita. Pero decimos que carecen de armas, de dinero o de vestidos, cuando, al encontrarse en necesidad de estas cosas, no las consi-

[150] Anacreonte, frag. 80 = 425 Page.

[151] Hiponacte, frag. 17 Bergk = 24b Diehl = 56 Knox. Cf. *Estoic. poet.* 1058D.

[152] Cf. *supra*, 1060B, 1063C-D; *Estoic. poet.* 1058B-C.

[153] Cf. Sén., *Epíst.* 9, 14 = *SVF*, III 674d. La paradoja de Crisipo es intencionada: al no estar en posesión de las virtudes, el necio carece de todo y, al mismo tiempo, no necesita nada porque de nada hace un uso útil y provechoso (cf. Plut., *Contr.* 1038A y n. 73); el sabio, en cambio, no carece de nada pero necesita medios y recursos para practicar las virtudes.

guen ni las poseen. Aquéllos, sin embargo, tienen siempre D tanto afán de contradecir abiertamente las nociones comunes, que muchas veces renuncian incluso a las propias en su deseo de forjar una nueva terminología, como sucede en este caso[154].

21. Pero ahora vuelve sobre tus pasos un poco más arriba[155] y examina esto. Una de las cosas que dicen en contra de las nociones es que ningún necio obtiene beneficios[156]. Sin embargo, hay muchos hombres que, si reciben educación, hacen progresos morales, hay esclavos que son manumitidos, ciudades asediadas que son liberadas, mancos que se dejan echar una mano y enfermos que reciben curación. «Pero, aun obteniendo estas ventajas, no reciben beneficios ni experimentan un bienestar, y, como no tienen benefactores, ni siquiera pueden ser desconsiderados con sus benefactores»[157].

Así pues, en ese caso los necios ni siquiera son ingratos; pero es que tampoco lo son los hombres inteligentes. Enton- E ces, la ingratitud es algo inexistente, porque éstos no se abstienen de la gratitud si reciben un favor, mientras que aqué-

[154] El reproche de Plutarco a Crisipo acerca de la falsa originalidad de la ética estoica está hecho desde la perspectiva polémica de Carnéades, para quien las diferencias entre estoicos y peripatéticos no eran sustanciales, sino meramente terminológicas: cf. Cic, *Del supr. bien y del supr. mal* III 41; V 74.

[155] Cf. 1068A y n. 137. Diadúmeno establece una estrecha conexión entre dos tesis estoicas: a) para el necio nada es útil (doctrina recordada al inicio del capítulo anterior); y b) el necio no es susceptible de recibir ningún beneficio (objeto del presente capítulo).

[156] Dar o recibir beneficios es una operación inseparable de la práctica de la virtud y, por esa razón, un monopolio del sabio: cf. *SVF*, III 94, 117b, 587 (pág. 154, 6-8), 673.

[157] *SVF*, III 672 (pág. 168, 15-17).

llos están naturalmente incapacitados para recibir favores[158]. Pero observa ya qué dicen en torno a este asunto: que el favor se extiende hasta las acciones intermedias[159], y, aunque el dar y recibir beneficios es cosa propia de sabios, el favor lo obtienen también los necios[160]. Después de eso, ¿aquellos que son partícipes de un favor no lo son de la utilidad? ¿No hay allí donde se extiende el favor nada que sea útil ni apropiado? ¿Pero qué otra cosa hace de un servicio prestado un favor si no es que quien lo presta es útil en algo a quien lo necesita?

---

[158] Cf. SÉN., *Sobre los beneficios* V 12, 3-4. La inexistencia de la ingratitud no sólo no fue sostenida expresamente por ningún estoico, sino que incluso podemos encontrar opiniones manifiestamente contrarias en las fuentes: cf. SÉN., *Benef.* V 13, 1-4; ESTOB., II 7, 11k, 8-11 = *SVF,* III 677 (págs. 169, 39-170, 2). Como apunta BABUT *(Commentaire...,* pág. 197, n. 279, n. 281), del testimonio de Séneca se desprende que tal afirmación constituye una inferencia hecha por sus adversarios filosóficos siguiendo el método dialéctico de la Academia Nueva, consistente en volver contra los estoicos sus propias teorías mediante la reducción al absurdo de sus argumentos.

[159] Cf. PLUT., *Contr.* 1038A-B y n. 74. Si se comparan las dos citas, se verá que, en este tratado, Diadúmeno ha omitido uno de los dos sujetos («el buen servicio y el favor se extienden hasta las cosas intermedias»). En cualquier caso, ambos testimonios dan cuenta de la separación tajante que los estoicos introducían entre los conceptos de 'beneficio' y 'utilidad', privativos del sabio (cf. *supra,* n. 146), y los conceptos de 'buen servicio' *(euchrēstía)* y 'favor' *(cháris),* que también se dan en las acciones intermedias. Y ello porque en cualquier servicio hay un elemento —la intención de quien lo presta o lo recibe— que pertenece a la esfera moral, y otro —aquello que se da o se recibe— que en sí mismo no es ni bueno ni malo, sino que deviene bueno y malo en función del uso que de él se hace: cf. SÉN., *Benef.* I 6, 2-3 = *SVF,* III 506.

[160] Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 69 = *SVF,* III 93; SÉN., *Benef.* V 13, 2-14, 5; *Epist.* 81, 8-14.

22. AM. Deja entonces este asunto y dime: ¿cuál es ese F
'beneficio' tan venerado por ellos, que custodian como un bien selecto y reservado a los sabios y cuyo nombre ni siquiera admiten para quienes ⟨no⟩ son sabios?

DIAD. Si un solo sabio, en cualquier lugar donde esté, extiende un dedo con prudencia, todos los sabios que hay en la tierra reciben un beneficio[161]. Es esto obra de la amistad que hay entre ellos[162]; en este fin culminan las virtudes de los sabios a causa de los beneficios comunes que de éstas se
desprenden. Por el contrario, desvariaba Aristóteles, desva- 1069A
riaba Jenócrates cuando declaraban que los hombres reciben beneficios de los dioses, beneficios de sus progenitores, be-

---

[161] Puesto que los bienes morales son comunes a todos los sabios y el bien es inseparable del beneficio (cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 22 = *SVF*, III 75 [pág. 18, 26-29]), es forzoso que las acciones de aquéllos sean útiles y beneficiosas a los demás sabios: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 69 = *SVF*, III 93; SÉN., *Epist.* 109. Por otro lado, los textos estoicos definen las virtudes de los sabios como una disposición y un movimiento acorde con la virtud: cf. *infra*, 1076A; ESTOB., II 7, 11d, 1-6 = *SVF*, III 94. De ahí que Diadúmeno extrapole irónicamente la doctrina estoica hasta el borde de la parodia, recurriendo a un ejemplo a todas luces trivial para los propios estoicos: el del sabio que mueve un dedo (acción que aquéllos consideraban completamente indiferente, en el sentido de que no atrae ni el impulso ni la aversión: cf. *SVF*, III 118-119, 122; PLUT., *Contr.* 1038F, 1046D) y beneficia a otros sabios que ni siquiera lo conocen. Con todo, la distancia espacial no es un obstáculo para que todos los sabios, por el solo hecho de serlo, tengan buenos sentimientos los unos con los otros, unidos como están por lazos de simpatía —los de las virtudes— imposibles de desatar: cf. ESTOB., II 7, 111, 17-26 = *SVF*, III 626. Sobre el concepto de beneficio, véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, págs. 68-75.

[162] Igual que el beneficio, del que es inseparable (SÉN., *Epist.* 35, 1), la amistad perfecta, fundada en la coparticipación de las virtudes y la recíproca armonía de las acciones rectas, sólo puede existir entre sabios, y, necesariamente, entre todos los sabios, se conozcan o no: cf. *SVF*, III 630, 631, 633c, 635; SÉN., *Benef.* VII 12, 2.

neficios de sus maestros[163], pero ignoraban el admirable beneficio que los sabios reciben unos ⟨de⟩ otros cuando despliegan movimientos acordes con la virtud, aunque no vivan juntos ni acierten a conocerse.

Por otro lado, todos los hombres dan por supuesto que la selección, vigilancia y administración de ciertos bienes es útil y beneficiosa, si éstos son útiles y beneficiosos, y el
B hombre interesado en el dinero se compra llaves y vigila sus almacenes

abriendo con su mano la gratísima despensa de la riqueza[164];

en cambio, seleccionar lo que no es beneficioso para ningún fin y tomarse mucho cuidado y esfuerzo en su vigilancia no es una acción noble y bella, sino ridícula[165]. Si Odiseo, por

[163] Para Aristóteles, la amistad de los hijos con los padres, de los hombres con los dioses y, en general, de los hombres con sus semejantes (siempre que haya un trato asiduo entre ellos), produce beneficios indudables en el sentido de que colma la inclinación natural que cada uno tiene a elevarse sobre los límites de su propia naturaleza, formación y edad: cf. Aristót., *Ética Nicomáquea* 1099b11-13, 1161a15-18, 1162a4-7, 1179a24-30. De Jenócrates no hemos conservado ningún testimonio paralelo sobre este punto, pero, como ocurre en el caso de Aristóteles, es posible que Plutarco se refiera a reflexiones incidentales del filósofo académico sobre este asunto, no tanto a un capítulo o pasaje concreto de su obra perdida. Por otro lado, es habitual en la literatura filosófica posterior, sobre todo a partir de Carnéades, que las escuelas académica y peripatética aparezcan enfrentadas en bloque al estoicismo en relación con la teoría de los bienes: cf. *infra*, 1069E. Un frente común de Jenócrates y Aristóteles contra las paradojas de los estoicos lo encontramos también en Cic., *Lúc.* 44 y 136.

[164] Euríp., *Belerofonte*, frag. 285, 8 Nauck.

[165] Las 'cosas conformes a la naturaleza' (como la salud, la riqueza, etc.), que en el estoicismo se inscriben dentro de los indiferentes 'preferidos' (cf. Plut., *Contr.*, cap. 30, 1047E-1048C y n. 232), son objeto no de elección moral *(haíresis)* —cuyo único objeto es la virtud o el vicio—, sino de 'selección' *(eklogé̂)*: cf. *SVF*, III 763, 766. Esta actividad selectiva,

ejemplo, hubiese sellado con el nudo aquel que aprendió de Circe no los regalos que le hizo Alcínoo (esto es, trípodes, calderos, vestidos y oro[166]), sino un montón de basura y piedras y cosas por el estilo que hubiera atesorado, y si hubiese tenido por un trabajo feliz y dichoso tanto los cuidados que a ello dedicó como la posesión y vigilancia de esas cosas, ¿quién habría envidiado esta previsión estúpida y esta preocupación vana?[167]. Sin embargo, en eso consiste c la belleza, la nobleza, la dicha de la 'coherencia racional' estoica[168], pues no es más que la selección y vigilancia de

---

si se realiza de acuerdo con la virtud, es, según los estoicos, «distinguida, bella y dichosa» (Plutarco, en cambio, la evalúa en unos términos completamente antitéticos), hasta el punto de que define en sí misma el fin supremo de la vida en el estoicismo (cf. *infra,* n. 169). Es evidente que Plutarco carga las tintas contra el estatuto axiológico de las cosas conformes a la naturaleza en el estoicismo (= cosas indiferentes); pero, por el ejemplo que utiliza a continuación (cf. *infra,* n. 166-167), parece olvidar las acepciones y matices que los estoicos distinguían en el propio concepto de 'indiferentes' (cf. *SVF,* III 118-122), al identificar la acepción técnica (= sin valor intrínseco para la felicidad del ser humano, que reside en la moralidad) con la acepción corriente que dicta el sentido común (sin valor ni importancia para nada, incapaz de atraer ni el impulso ni la aversión).

[166] Se trata del nudo con que selló Odiseo el arcón repleto de regalos que recibió de manos de Arete, reina de los feacios, cuando se disponía a regresar a Ítaca: cf. *Odisea* VIII 438-448. Además de los vestidos y el oro, mencionados en el pasaje anterior, el tesoro de Odiseo estaba formado por trípodes y calderos que le regalaron los demás nobles feacios *(Ibid.* XIII 13 y 217).

[167] A su llegada a Ítaca, Odiseo contó minuciosamente las riquezas que traía consigo *(Odisea* XIII 217-218), antes de esconderlas en la gruta de las ninfas por consejo de Atenea *(Ibid.* XIII 366-371). Es a eso a lo que se refiere Plutarco cuando habla de la vigilancia y cuidado que Odiseo dedicó a preservar los tesoros que traía de la isla de los feacios.

[168] La 'coherencia racional' *(homología:* cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 21 = *SVF,* I 179c [pág. 45, 28-29]) es una fórmula abreviada de la definición estoica del fin de la vida: 'vivir en acuerdo (o coherencia)

cosas que no les aportan beneficio y son indiferentes[169]. Pues de esa especie son las cosas conformes a la naturaleza y aún más las exteriores[170], si es que, cuando se da el caso, equiparan la riqueza más grande con orinales de oro, orlas doradas y, ¡por Zeus!, frascos de perfume[171].

---

racional con la naturaleza'. Para esta doctrina, cf. *supra,* 1060D-E y n. 25; PLUT., *Contr.* 1033C y n. 9.

[169] Para llenar de contenido la definición canónica del fin de la vida ('vivir en acuerdo racional con la naturaleza': cf. *supra,* n. 160), Crisipo introdujo un añadido que devino doctrina común de la escuela a partir de él y está implícito en las definiciones del fin supremo de sus sucesores, Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso (cf. *infra,* caps. 26-27, 1070F-1072F): «el supremo bien, vivir en acuerdo y coherencia racional con la naturaleza, equivale a vivir profesando la ciencia de los eventos naturales, mediante la selección de las cosas conformes a la naturaleza y el rechazo de las cosas contrarias a la naturaleza» (CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 31 = *SVF,* III 15; cf. CIC., *Supr. bien supr. mal* II 34 = *SVF,* III 14). La versión griega original de este novedoso planteamiento de Crisipo, que fue traducido por Cicerón en los textos anteriores, ha sido formulada en un pasaje de ESTOB., II 7, 6a, 6-11 = *SVF,* III 12b.

[170] Como indiferentes preferidos, las 'cosas conformes a la naturaleza' abarcan no sólo las primeras ventajas naturales de los seres vivos, que pertenecen al estadio de la vida instintiva (esto es: salud, integridad física, belleza [cf. *supra,* 4-5, 1060B-E y n. 26]) y proporcionan una materia selectiva por así decir vitalicia, sino también las 'cosas exteriores' (como la riqueza, la fama, el poder), pertenecientes al horizonte de la 'conducta apropiada' de quien progresa hacia la virtud o al de la selección racional del sabio en la edad adulta: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF,* III 122 (pág. 29, 25-28). Los estoicos partieron de la clasificación de los bienes que se había convertido en patrimonio común de las escuelas académica y peripatética —bienes corporales, exteriores y anímicos (cf. CIC., *Acad. post.* I 22)— y, al aplicarla a su doctrina de las cosas preferidas, concedieron un valor selectivo superior a las cosas preferidas relativas al alma, como el progreso moral, el ingenio, la memoria, la inteligencia, las artes, etc.: ESTOB., II 7, 7b, 9-16 = *SVF,* III 136 (págs. 32, 40-33, 4).

[171] Cf. PLUT., *Contr.* 1048B y C: en ambos pasajes Plutarco utiliza los mismos símiles de los orinales de oro y las borlas doradas para ridiculizar la fatua importancia que los seres humanos dan a la riqueza y que para los

En definitiva, así como los que por arrogancia tienen a bien profanar y mancillar cultos de ciertos dioses o démones, nada más arrepentirse caen bajo el poder de éstos y se rebajan humildemente ensalzando y enalteciendo a la divinidad, así aquéllos a su vez, en las cosas que son indiferentes y nada tienen que ver con ellos, dan buena prueba de haber sido víctimas de una suerte de venganza divina por su D presunción y charlatanería, cuando proclaman a viva voz que sólo una cosa es buena, bella y noble, a saber, la selección y administración de las cosas indiferentes, y que si no las obtienen no merece la pena vivir, sino degollarse a sí mismos o dejarse morir de hambre, mandando con frecuencia la virtud a paseo[172]. Así pues, a Teognis lo consideran ellos mismos un poeta innoble y mezquino cuando dice[173]:

huyendo de la pobreza hay que saltar, Cirno, incluso sobre el [mar
poblado de enormes monstruos y desde lo alto de escarpados [arrecifes,

por ser cobarde ante la pobreza, que es una cosa indiferente. Pero ellos de su puño y letra hacen en prosa las mismas re- E comendaciones y afirman que es preciso, huyendo de una enfermedad grave o de un dolor muy intenso, si es que no se

---

estoicos es comparable a esos objetos cotidianos y vulgares, pero por los que nos afanamos sin cesar, cegados por su áurea envoltura. Es interesante subrayar que aquí añade Plutarco el símil de los frascos de perfume *(lēkýthois)*, que Babut interpreta como 'vasos funerarios' (cf. *Commentaire...*, págs. 204-205, n. 299).

[172] Plutarco recrea con tintes caricaturescos los motivos principales de su crítica a la doctrina estoica del suicidio razonable del sabio: cf. *supra*, 1060C-D y n. 51, 1063C-F y n. 76, n. 77, n. 79; Plut., *Contr.* 1042C-E y n. 145.

[173] Teognis, 175-176. Cf. Plut., *Contr.* 1039F y n. 103.

tiene a mano una espada o cicuta, arrojarse al mar y saltar «desde lo alto de unos arrecifes»: y eso que ninguna de las afecciones anteriores es dañina ni mala ni inconveniente, ni tampoco hace infelices a los que caen en ellas.

23. «¿Por dónde, entonces, he de empezar?» —dice Crisipo[174]— «¿Qué adoptaré como principio de lo apropiado y materia de la virtud, si dejo a un lado la naturaleza y la conformidad con la naturaleza»[175]? ¿Por dónde, bendito amigo, empiezan Aristóteles y Teofrasto? ¿Qué principios adoptan Jenócrates y Polemón? ¿No ha seguido también
F Zenón a éstos cuando establecían como elementos de la felicidad la naturaleza y la conformidad con la naturaleza?[176].

[174] *SVF,* III 491. Para un análisis pormenorizado de este capítulo, cf. CABALLERO, *«Oikeíōsis* en Plutarco»..., págs. 114-118.

[175] Según Crisipo, las 'cosas conformes a la naturaleza' *(tà katà phýsin)* —aquí recogidas bajo una terminología más abstracta y menos habitual: la de 'naturaleza' (*phýsin*) y 'conformidad con la naturaleza' *(tò katà phýsin)*— constituyen el 'principio de lo apropiado' y la 'materia de la virtud': en efecto, como hemos visto *supra* (n. 165), las acciones apropiadas o intermedias se realizan de acuerdo con los principios naturales de nuestra conducta (cf. CIC., *Acad. post.* I 23; *Del supr. bien y del supr. mal* III 60 = *SVF,* III 763 [pág. 189, 28-29]). Por otro lado, las ventajas naturales ofrecen también el material para la actividad selectiva del sabio (cf. *infra,* 1071B; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61 = *SVF,* III 763 [pág. 189, 36-38]): véase TSEKOURAKIS, *Studies...,* págs. 30-37.

[176] Plutarco asume como propia la interpretación de la historia de la ética posaristotélica que, siguiendo los pasos de Carnéades, sistematizara Antíoco de Ascalón, y de la que tan bien informados estamos por la obras filosóficas de su discípulo Cicerón. De acuerdo con ella, Zenón y sus sucesores, al formular el fin de la vida humana (vivir de acuerdo con la naturaleza), no hicieron otra cosa sino seguir el camino iniciado por los peripatéticos antiguos —Aristóteles y Teofrasto— y los seguidores de Platón en la Academia —Jenócrates y Polemón, el maestro de Zenón—, quienes dejaron sentado que el principio de la felicidad —meta de la vida humana— se encontraba en los primeros impulsos naturales del hombre, esto es, en

Sin embargo, aquéllos se mantuvieron en la opinión de que esos principios son elegibles, buenos y beneficiosos[177] y, superponiendo la virtud como una actividad que se despliega ⟨entre⟩ ellos haciendo de cada cosa el uso que le es propio[178], con estos ingredientes creían completar y llevar a

---

los bienes conformes a la naturaleza: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 3; IV 6, 14-15; V 3, 7; *Acad. post.* I 19. La verosimilitud histórica de esta transferencia doctrinal ha sido objeto de una amplia polémica: cf. Babut, *Commentaire...*, pág. 209, n. 309. En cualquier caso, Plutarco no aprovecha la indudable relación genética entre Zenón y Polemón para difuminar las diferencias entre ambas tradiciones filosóficas, como hacía Antíoco de Ascalón, sino que utiliza este motivo para marcar con fuerza la traición doctrinal de la que sería responsable el fundador del Pórtico, al vaciar de contenido la teoría de los bienes.

[177] Siguiendo la tradición académico-peripatética, Plutarco extiende a las ventajas naturales (las 'cosas conformes a la naturaleza' y las 'cosas apropiadas' del estoicismo; los bienes corporales y exteriores de las escuelas académica y peripatética) los atributos que la terminología estoica reservaba exclusivamente al bien moral. En el resto del capítulo, su objetivo será desenmascarar la vacuidad del vocabulario ético estoico y ponderar la coherencia semántica de la concepción de la felicidad, sustancialmente unitaria, que defendían académicos y peripatéticos. Acerca de la diferencia entre el rigorismo estoico y el realismo ético de sus adversarios, cuando admiten la existencia de bienes que, si bien no pertenecen estrictamente a la esfera moral, contribuyen a la felicidad, cf. *supra,* 1065A y n. 92; 1069A; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 41.

[178] La terminología que Plutarco utiliza para matizar la defensa de los bienes naturales, subordinando su disfrute a la actividad *(enérgeia)* que produce la virtud humana, sugiere verosímilmente que, en relación con la doctrina de la felicidad, Plutarco se hace aquí eco de los conceptos y el vocabulario que Aristóteles acuñó en sus *Éticas*. Al inicio de la *Ética Eudemia* (1219b1-3), Aristóteles compendia esta doctrina en la siguiente fórmula programática: «Obrar bien y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un 'uso' *(chrêsis)* y una 'actividad' *(enérgeia)*». Este léxico estaba bien asentado en la escuela peripatética posterior: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* II 34; Estob., II 7, 18, 8-9.

término una vida perfecta e íntegra[179], dando de la 'coherencia racional' una definición verdaderamente adecuada y concorde con la naturaleza[180]. Pues no se dejaban trastornar, como si diesen un salto desde el suelo para otra vez caer de
1070A bruces sobre él, diciendo de las mismas realidades al designarlas que son 'dignas de ser aceptadas' y no 'dignas de ser elegidas'[181], que son 'propias' y no 'buenas'[182], que no son 'beneficiosas' pero sí 'provechosas'[183], que no guardan 'ninguna relación con nosotros'[184] pero constituyen los 'princi-

---

[179] La 'vida perfecta e íntegra', que los estoicos cifraban en la vida constituida por el ejercicio de las virtudes, y sólo de éstas, era para peripatéticos y académicos aquella vida que integraba las tres clases de bienes tradicionales (los del cuerpo, los exteriores y los del alma), siempre que la virtud encauzara el uso apropiado de aquéllos (cf. *supra,* n. 170). Pero esta salvedad no se hacía siempre. En el aristotelismo, la definición de la felicidad permaneció siempre expuesta a la tensión entre dos tendencias que se encontraban ya *in nuce* en los escritos del maestro: o una actividad virtuosa provista de bienes (aristotelismo) o una suma completa *(symplḗrōma)* de bienes (seguidores del peripatético Critolao, del s. II a. C.: ESTOB., II 7, 3b, 6-9; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* II 21, 129; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 58). Plutarco, que insiste en el carácter instrumental de los bienes naturales, no por ello deja de expresar, con un énfasis terminológico *(symplēroûn)* que conduce directamente al peripatético Critolao, la idea de que, mientras estén subordinados al ejercicio de la virtud, aquellos bienes están plenamente integrados en una vida perfecta y acorde con la naturaleza. Es posible que el uso de la terminología de Critolao le venga dictado a Plutarco por la necesidad de contraponer ambos conceptos de *symplḗrōma,* el peripatético y el estoico (para el uso que los estoicos hacían de este léxico, cf. 1060C y n. 28).

[180] Sobre el concepto estoico de 'acuerdo o coherencia racional' con la naturaleza, que Plutarco recrea aquí en clave académico-peripatética, cf. *supra,* 1069C y n. 165.

[181] Cf. *supra,* 1060D-E y n. 35; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 20, 72.

[182] Cf. PLUT., *Contr.* 1038B y 75-76.

[183] Cf. *supra,* 1068D-F y n. 159.

[184] Cf. *supra,* 1060D y PLUT., *Contr.* 1041E, 1048A-B.

pios de nuestras acciones apropiadas'[185]. Al contrario, tal como era su doctrina, así era la forma de vida de aquellos hombres que procuraban que sus acciones fuesen apropiadas y concordes con sus palabras[186]. En cambio, la escuela de esos estoicos, lo mismo que la mujer del poema de Arquíloco[187]

en una mano ⟨transportaba⟩ agua,
en la otra fuego, pues maquinaba engaños,

en unas doctrinas se atrae a la naturaleza como aliada, en otras la aparta de sí como enemiga[188], o, más bien, en los hechos y en las acciones se aferran a las cosas conformes a la naturaleza, como si fueran buenas y elegibles, pero en su vocabulario y terminología reniegan y echan pestes de ellas, B ⟨como si⟩ fueran indiferentes, inútiles y no tuvieran ningún peso con vistas a la felicidad[189].

24. Puesto que en general todos los hombres conciben el bien como aquello que produce alegría, es objeto de nuestras súplicas, nos hace afortunados, tiene el máximo valor, es autosuficiente y nada necesita, examina comparativamente el bien de esos estoicos[190]. ¿Acaso produce alegría exten-

---

[185] Cf. *supra*, 1069E.

[186] Los supuestos hallazgos terminológicos de los estoicos no sólo no son originales, pues no designan realidades nuevas que ellos hayan descubierto (cf. *supra*, 1068C-D y n. 154), sino que además comprometen la coherencia entre teoría y práctica: cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 39.

[187] Arquíloco, frag. 184 West. Cf. Plut., *Demetrio* 35, 6; *Sobre el frío como elemento primero* 950E-F.

[188] Cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 43.

[189] Cf. *supra*, 1062E-1063A; 1064B-C; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 9, 22; V 29, 89.

[190] Como ha visto Babut con perspicacia *(Commentaire...*, pág. 213, n. 322), Plutarco contrapone sólo en apariencia dos ideales de bien, el de

der el dedo con prudencia?[191]. ¿Qué? ¿Es objeto de nuestras súplicas una tortura prudente?[192]. ¿Es afortunado el que se arroja razonablemente de un precipicio?[193]. ¿Tiene el máximo valor aquello que muchas veces la razón les aconseja abandonar a costa de lo que no es bueno?[194]. ¿Es perfecto y autosuficiente aquello cuya presencia no les ahorra, en caso de no obtener las cosas indiferentes, considerar intolerable la vida y renunciar a vivir?[195]. ¿Ha surgido otra doctrina que
c conculque tan abiertamente la experiencia común[196] como ésta, que por propia iniciativa le quita y arranca violentamente de su seno las nociones legítimas, como si fueran niños de pecho, y le pone en su regazo otras bastardas, salvajes y antinaturales, obligándole a criar y amar a éstas en

---

la mayoría de la gente y el de los estoicos, porque los rasgos que atribuye al primero son exactamente los mismos que los estoicos utilizan para caracterizar su noción del bien: cf. Plut., *Contr.* 1039C y n. 94 ('que produce alegría'); Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 50 = *SVF,* III 37b ('objeto de nuestras súplicas'); *SVF,* III 595b ('nos hace afortunados'); *SVF,* I 192; III 128 ('tiene el máximo valor'); cf. *supra* 1068 B y *SVF,* I 187 ('es autosuficiente y de nada necesita'). De este modo, con la excusa de enumerar lo que en apariencia es una sucesión de paradojas, Plutarco de hecho demuestra irónicamente cómo los estoicos violan su propia doctrina del bien moral y, al mismo tiempo, la noción común que le sirve de fundamento.

[191] Cf. *supra,* 1068F y n. 161.

[192] Cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1059D y n. 4. La felicidad del sabio en medio de las torturas ha sido glosada con múltiples ejemplos por Sén., *Epíst.* 66, 16-19; 49-53; 67, 12-15.

[193] Cf. *supra,* 1069D y Plut., *Contr.* 1040A, que parafrasea los versos de Teognis citados en ambos pasajes. Con todo, es posible que Plutarco piense aquí en su crítica a la doctrina estoica del nulo valor de una prudencia instantánea, puesto que combina el ejemplo del sabio que extiende el dedo (recién mencionado) y el del sabio que es arrojado desde un precipicio: cf. *supra,* 1062A.

[194] Cf. *supra,* 1061D y E-F.

[195] Cf. *supra,* 1063E-F y n. 76, 1069D y n. 172.

[196] Sobre la experiencia común, cf. *supra,* n. 9.

lugar de aquéllas? Y ello sucede en las doctrinas de los bienes y los males, de lo que es digno de elección y de rechazo, de lo que nos es propio y ajeno[197], que deberían tener una evidencia más clara[198] que las cosas frías y calientes o blancas y negras, ya que, mientras las representaciones de éstas han sido introducidas por los sentidos desde el exterior, aquéllas tienen su origen en predisposiciones instintivas que están en nuestro interior[199]. Pero los estoicos, atacando el tópico relativo a la felicidad con las armas de la dialéctica, tal como hicieron con el 'Mentiroso'[200] o el 'Dominador'[201], D
no han resuelto en él ninguna ambigüedad sino que han creado miles de ellas más.

25. Por otro lado, la doctrina de que, si hay dos bienes —el primero el fin, el segundo el medio que sirve para obtener tal fin—, el fin es más importante y más completo,

[197] Cf. *supra,* n. 174.

[198] Sobre la necesidad de tener representaciones claras y distintas de las cosas para construir con fiabilidad el edificio de la experiencia común, cf., *infra,* 1074B, 1083C, 1084B y Plut., *Contr.* 1047C y n. 224.

[199] Estas palabras ponen el presente pasaje en estrecha relación con la doctrina estoica de las prenociones instintivas: cf. *supra,* 1058F y n. 2; Plut., *Contr.* 1041E-F y n. 130. A partir de la simultánea interacción de la experiencia del entorno exterior y de la experiencia interna de lo que nos es propio y ajeno, que depende de las prenociones naturales y por eso mismo es más fiable desde el punto de vista cognitivo, surge el edificio de la ética, en el que la virtud y el vicio se construyen sobre los cimientos de las nociones de las cosas conformes a la naturaleza y contrarias a la naturaleza, que ha ido depositando el ser humano desde los primeros instantes de su existencia. Como se ve, las palabras de Plutarco han de enmarcarse en la doctrina estoica de la 'apropiación' *(oikeíōsis):* cf. *supra,* n. 29.

[200] Cf. *supra,* 1059D-E y n 14.

[201] Cf. Plut., *Contr.* 1055E y n. 379.

nadie la ignora[202]. También Crisipo conoce la diferencia, como es evidente en el libro tercero de *Sobre los bienes*, ya que expresa su desacuerdo con quienes consideran la ciencia como un fin y establece ⟨que, en sí misma, es un bien que sirve como medio para obtener el fin, pero que, por esa misma razón, no es un fin⟩[203]. Y en los libros de *Sobre la justicia* piensa que, si se presupone como fin el placer, no se salvaguardaría la justicia; pero que, si no es el fin sino simplemente un bien, piensa que sí[204]. De sus palabras no creo que haga falta ahora que tú me escuches reproducir la cita literal, pues es posible conseguir en cualquier parte el libro
E tercero de *Sobre la justicia*. Por tanto, amigo mío, cuando a su vez afirman que no hay ningún bien mayor ni menor que

[202] Esta distinción es la base de la ética griega (cf. Plat., *Gorgias* 499e-500a; Aristót., *Ética Nicomáquea* 1094a18-22, 1097a25-b 6; *Tópicos* 116b22-26) y ninguna escuela la cuestionaba en profundidad, ni siquiera la estoica: cf. *SVF,* III 3 y 16. El único punto de fricción entre los estoicos y los demás filósofos eras que aquéllos no llamaban bienes a los medios instrumentales que sirven para alcanzar el fin supremo, sino 'acciones intermedias' o 'apropiadas': cf. *SVF,* III 2.

[203] Crisipo sostenía este punto de vista acerca de la ciencia en polémica con un discípulo de Zenón, Hérilo de Cartago, quien defendía que el fin último de la vida no es sino la ciencia y el puro conocimiento: cf. *SVF,* I 409-421. Para Zenón y Crisipo, esto era incompatible con la vocación práctica de la filosofía estoica: es cierto que la virtud es conocimiento (cf. Plut., *Contr.*, n. 26), pero sin la realización de ese conocimiento en una vida buena y feliz, de acuerdo con la razón, profesar la ciencia por sí misma es un ejercicio estéril. Las definiciones del fin de la vida que nuestras fuentes atribuyen a Crisipo (cf. *supra,* n. 160) explicitan con claridad el valor instrumental que la ciencia asume en relación con el fin supremo, que no es otro que el de vivir poniendo en práctica la experiencia de los eventos naturales (es decir, de la Naturaleza Universal), en armonía con nuestras naturalezas particulares (precisamente, la ciencia práctica del bien y del mal). Cf. *supra,* 1061D y n. 46; Plut., *Contr.* 1036A y n. 47; véase Tsekourakis, *Studies...*, págs. 75-77.

[204] Cf. Plut., *Contr.* 1038D y n. 83; 1040C y n. 111.

ningún otro bien, sino que aquel que no es un fin es igual al fin, no sólo se contradicen a las claras con las nociones comunes, sino también con sus propias doctrinas[205].

Y, a la inversa, si hay dos males —de entre los cuales el primero nos vuelve peores cuando nos sobreviene, mientras que el segundo nos daña pero no nos hace peores—, es contrario a la noción común negar que el mal que nos hace peores cuando sobreviene es más importante que el que nos daña pero no nos hace peores, o que es más malvado el daño que nos acaba haciendo más perversos[206]. Sin embargo, Cri-

---

[205] De la doctrina estoica de la equivalencia de todos los bienes morales (cf. *supra,* 1060E-F, 1064F), así como de la distinción entre dos tipos de bienes, que, de acuerdo con Plutarco, el propio Crisipo ha reconocido en *Sobre los bienes,* nuestro autor infiere que Crisipo ha defendido la tesis de que el fin supremo y los bienes instrumentales con vistas a su obtención son iguales, afirmación que no tenemos atestiguada en ninguna parte. De todos modos, no resulta fácil explicar por qué, en algunos pasajes, Crisipo reconoce que el placer o la ciencia son un bien, sin confundirse con el bien supremo. Babut *(Commentaire...,* pág. 223, n. 342) encuentra la clave hermenéutica de este problema en la polisemia del concepto de 'bien' *(agathón)* en el estoicismo, que pasaría desapercibida a sus adversarios: en un sentido fuerte, el bien no puede ser otro que el fin; en un sentido débil o laxo, que es el del lenguaje corriente, el bien puede designar también un bien instrumental o inferior al fin de la vida. Hay un pasaje de Plut., *Contr.* que pudiera abonar esta explicación de Babut: la ocasional tolerancia que parece mostrar Crisipo al uso de los términos del lenguaje corriente (bueno/malo) para designar las cosas indiferentes, siempre que no se confundan los significados (cf. 1048A). A mi parecer, por encima de tales matices terminológicos, la hipotética identificación del placer con un bien instrumental no se produce nunca en Crisipo (cf. Plut., *Contr.,* n. 83); en cuanto a la valoración de la ciencia, es preciso tener en cuenta que era ya problemática en el estoicismo y que Plutarco bien podría haber aprovechado la polémica entre Hérilo y Crisipo para atribuir a éste último la doctrina del primero.

[206] Plutarco enlaza la teoría de los dos tipos de bienes con una supuesta doctrina de dos tipos de males que habría defendido Crisipo en algún pasaje (cf. *infra,* n. 207) y que sería totalmente contradictoria con la doctrina

sipo reconoce al menos que existen ciertos tipos de miedo, de aflicción y de engaño que nos dañan aunque no nos ha-
F cen peores[207]. Pero lee el primero de los libros de *Sobre la justicia* escritos contra Platón, ya que merece la pena examinar, también por otros motivos, el virtuosismo verbal que este hombre exhibe allí y cómo no escatima ningún recurso en absoluto en ninguno de los temas y doctrinas, tanto propios como ajenos[208].

26. Es contrario a la noción común que se propongan dos fines u objetivos de la vida y el término de referencia de
1071A todo cuanto hacemos no se restrinja a uno solo[209]. Pero aún más contrario a la noción común es que el fin sea uno, pero

estoica de la equivalencia de todos los males, reverso necesario de la equivalencia de todos los bienes (cf. *supra,* n. 185).

[207] Para las distintas interpretaciones de esta afirmación de Crisipo, que podrían reposar en la distinción estoica entre males del alma propiamente dichos (esto es, pasiones) y efectos derivados de esos males (cf. *SVF,* III 95; Dióg. Laerc., VII 95) o quizá enmascarar un uso laxo de la terminología de las pasiones, cf. Babut, *Commentaire...,* pág. 224, n. 345.

[208] Sobre las apreciaciones que Plutarco extrae de esta obra de Crisipo en Plut., *Contr.*, cf. 1040A-B y n. 108.

[209] Es ésta precisamente la acusación que Cicerón dirige a los estoicos en *Del supr. bien y del supr. mal* IV 39 = *SVF,* III 132: en la práctica, la ética estoica propone dos fines, uno de los cuales apunta hacia las cosas que son dignas de aceptación *(ut alia sumamus),* el otro hacia las que son dignas de elección *(alia expetamus).* Al dejar fuera de la esfera moral las cosas conformes a la naturaleza, que pertenecen a la primera de las dos categorías y, en sí mismas, no contribuyen a la felicidad, los estoicos no son capaces de unificar ambos fines en uno solo. Ello contradice la noción común porque los propios estoicos definen el fin como «aquello en vista de lo cual se realizan todas las demás acciones, mientras que el fin no se realiza con vistas a ninguna otra cosa» *(SVF,* III 16, pág. 6, 7-8). Los propios estoicos se defendían de esta acusación insistiendo en la diferencia cualitativa entre lo que es digno de selección y lo que es digno de elección: cf. *Del supr. bien y del supr. mal* III 22 = *SVF,* III 18.

cada una de nuestras acciones tenga su término de referencia en otro distinto[210]. Sin embargo, de estas alternativas los estoicos están obligados a admitir o una u otra. En efecto, si ⟨las⟩ primeras cosas conformes a la naturaleza[211] no son buenas en sí mismas, sino su selección racional y su acepta-

---

[210] Así evalúa Plutarco la doctrina estoica del fin o *télos* de la vida (cf. PLUT., *Contr.*, n. 9), que será sometida en este capítulo a una crítica implacable: en realidad, esta acusación viene a desembocar en la anterior (en la práctica, los estoicos proponen dos fines), pero incrementa la gravedad de los cargos, puesto que el reproche de violentar la noción común de fin se funda en una denuncia de contradicción interna, que acaba por vaciar de significado la noción misma de fin.

[211] Como ha mostrado INWOOD *(Ethics...*, págs. 219-223), en este capítulo Plutarco no falsea la terminología estoica cuando emplea esta expresión con un significado sinónimo de aquella que los estoicos utilizaban con asiduidad desde los orígenes de la escuela: la de 'cosas conformes a la naturaleza' (cf. *infra*, n. 26). Las 'primeras cosas conformes a la naturaleza', que antes de Plutarco están atestiguadas sólo en CICERÓN *(Del supr. bien y del supr. mal* III 20-23), hacen su aparición en el vocabulario estoico entre los sucesores de Crisipo, sobre todo en Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso, forzados a dar una respuesta convincente a Carnéades sobre el ambiguo estatuto de las cosas conformes a la naturaleza en el estoicismo: ¿cómo explicar, en efecto, que éstas, si bien no contribuyen a la felicidad, sí constituyen la materia sobre la que operan tanto los actos apropiados como las acciones rectas y, por tanto, son un referente constante de nuestra vida práctica, que se realiza mediante la selección de las cosas conformes a la naturaleza y el rechazo de las cosas contrarias a la naturaleza (cf. *supra*, notas 169-170)? Con la introducción del ordinal, pues, estos autores apuntaban no sólo a las primeras ventajas naturales que persigue la vida instintiva (como creen SANDBACH, *The Stoics...*, pág. 56 y LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 396), sino también a las ventajas naturales de muy variada índole (del cuerpo, exteriores, del alma) que *preceden y preparan* en el ser humano el pleno desarrollo de su naturaleza racional. Algunos textos abonan esta interpretación: cf. *infra*, 1071C, 1072C, donde se utiliza el sintagma 'las cosas conformes a la naturaleza' en idénticos contextos en que antes se había utilizado el de 'las primeras cosas conformes a la naturaleza'; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61.

ción[212] —es decir, que cada cual haga todo lo que esté en su mano con vistas a obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza[213]—, es preciso que todas las acciones tengan su término de referencia en este objetivo, esto es, obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza[214]. Pero entonces, si creen alcanzar el fin sin necesidad de apuntar ni aspirar a la obtención de aquellas cosas, es necesario que su selección sea
B referida ⟨a⟩ otro fin distinto y no al mismo[215]. En efecto, el fin

[212] Ésta es la definición del fin de la vida que, con más o menos elementos añadidos, las fuentes atribuyen a Diógenes de Babilonia *(SVF,* III, pág. 219, 9-18). Si se compara esta fórmula con las precedentes, se puede comprobar el esfuerzo que hicieron los sucesores de Crisipo por incorporar a la definición del fin las cosas conformes a la naturaleza, aun sin arriesgarse a situarlas en el mismo nivel axiológico que la razón. En este sentido, la clave de la definición de Diógenes reside en que la 'selección' y 'aceptación' (en sentido técnico: cf. *supra,* 1068A y n. 148) de las cosas conformes a la naturaleza ha de ser racional *(eulógistos)* y es precisamente esa actividad de la razón en el uso de las ventajas naturales la que constituye el fin supremo.

[213] Plutarco combina con la fórmula de Diógenes la definición del fin elaborada por Antípatro de Tarso (cf. *SVF,* III, págs. 252, 37-253, 2), que, como piensan LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 408-410 (véase también LONG, «Carneades...», págs. 81-83), está presidida por la voluntad de preservar el esfuerzo y la intención moral del agente como definición auténtica del fin aun admitiendo que tal actividad se dirige a un objetivo externo, según había sostenido Carnéades en su demoledor ataque a la definición de Diógenes.

[214] Éste es el principal reproche que Carnéades dirigió a la definiciones del fin de la vida propuestas por Diógenes y Antípatro: en la práctica, el término de referencia de nuestras acciones es la obtención de las cosas conformes a la naturaleza; pero el fin es ajeno a él, pues reside en la selección racional de aquéllas, en los esfuerzos que dedicamos a su obtención, no en su obtención efectiva, que, según los estoicos, es indiferente con vistas a la felicidad. Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* V 19-20; *Tusculanas* V 30, 84; *Líc.* 131.

[215] Descartada la obtención de las cosas conformes a la naturaleza como fin de la selección que hacemos de ellas, es preciso postular otro fin

es seleccionar y aceptar aquellas cosas con prudencia, pero ni ellas por sí mismas ni su obtención constituyen el fin, sino una especie de materia que tiene 'valor selectivo'[216]. Ésta es, según creo, la terminología que usan ellos en sus discursos y en sus tratados al tratar de explicar la diferencia.

AM. Has demostrado tener coraje para traer a la memoria no sólo lo que dicen, sino también cómo lo dicen.

DIAD. Observa que les sucede lo mismo que a los que desean saltar más allá de su propia sombra: pues no la dejan atrás, sino que con su doctrina transportan simultáneamente la extravagancia de sus palabras, pese a que se alejan a muchísima distancia de las nociones. En efecto, es lo mismo c que si dijéramos que el arquero hace todo lo que está en su mano no para alcanzar su objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su mano: en ese caso, tal razonamiento lo juzga-

distinto al que se refiera la selección de las ventajas naturales. Pero el fin, según los estoicos, no es otro que la selección racional y prudente de las ventajas naturales. Esto es inadmisible para Plutarco puesto que introduce una tautología en la definición del fin y subvierte la distinción conceptual entre 'fin' y 'medio para obtener un fin': la selección racional se convierte a la vez en medio y fin de nuestras acciones. Todos los ejemplos prácticos que Diadúmeno expondrá tras la breve intervención de su amigo (cf. *infra*, 1071B-E) están destinados a ilustrar esta confusión conceptual entre medio y fin, incompatible con la noción común de *télos*. Para LONG, «Carneades...», pág. 82, este argumento de Plutarco es falaz porque olvida que Antipatro, en respuesta a Carnéades, reconoce la existencia de un objetivo exterior a la acción moral.

[216] Este sintagma refleja el léxico de Antípatro en su interpretación del valor axiológico de las cosas conformes a la naturaleza (cf. ESTOB., II 7, 7f, 1-10 = *SVF*, III 124 = *SVF*, III págs. 251, 32-252, 2). El 'valor selectivo' de éstas no es parangonable al valor supremo del Bien moral, que es elegible por sí mismo (*SVF*, III 125, 131, 208). Como se ve, las reflexiones de Diógenes y Antípatro sobre el fin de la vida no se apartan de la ortodoxia fijada por Crisipo, que ya había establecido que la naturaleza y la conformidad con la naturaleza son el 'principio de los actos apropiados' y la 'materia de la virtud': cf. *supra*, 1069E; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61.

ríamos semejante a enigmas y prodigios[217]. Del mismo modo, esos viejos decrépitos sostienen contra viento y marea que el fin de apuntar hacia las cosas conformes a la naturaleza no es alcanzar las cosas conformes a la naturaleza, sino su aceptación y selección, ni la aspiración y la persecución de la salud culmina para cada cual en tener salud, sino que, al contrario, el tener salud tiene como término de referencia la aspiración y persecución de la salud, y consideran fines de la salud el ejercicio razonable de ciertos paseos y vocalizaciones así como —¡por Zeus!— operaciones quirúrgicas y medicamentos, no aquélla fin de estos remedios[218]: así que

---

[217] Para la comparación de la fórmula estoica del fin de la vida con un arquero que apunta a su objetivo, cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 6, 22. La fraseología («hacer todo lo que está en su mano») evidencia que este símil se utilizaba en la controversia que sobre el fin de la vida enfrentaba a Carnéades y Antípatro de Tarso: para el primero, la imagen del arquero demuestra que el fin de apuntar a las cosas conformes a la naturaleza no es otro que su obtención (dar en la diana); para el segundo, apuntar no designa el fin de la vida *(télos),* sino el objetivo *(skopós)* material de nuestras acciones, mientras que el fin es la actividad racional desplegada en la selección y obtención de tales objetivos (es decir, disparar con destreza, sin que importe para la felicidad el éxito de la acción, es decir, el hecho de dar o no en el blanco). Los estoicos se ceñían a la distinción terminológica entre 'fin' y 'objetivo' (cf. ESTOB., II 7, 6e, 1-12 = *SVF,* III 16) para tratar de eludir al razonamiento circular que les imputa Plutarco (confusión entre medios y fines); éste último, en cambio, niega que tal distinción evite a los estoicos enfrentarse al dilema, enunciado al comienzo del capítulo, de o bien proponer dos fines o bien proponer un fin pero referir las acciones a un objetivo distinto: cf. *supra* 1070F-1071A, donde es negada implícitamente la distinción estoica entre 'fin' y 'objetivo'.

[218] La comparación de la salud del cuerpo (medicina) con la salud del alma (prudencia) fue seguramente utilizada por Carnéades contra los estoicos: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* V 16. Pero éstos se defendían alegando que el arte de la sabiduría no es asimilable al de la medicina o el gobierno, porque en el primero el fin buscado se halla en el interior de sí mismo, no fuera, mientras que los segundos siempre apuntan a un fin exterior (la salud del cuerpo y de las ciudades, respectivamente): cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 24-25 y 32.

sueltan disparates semejantes al de aquel personaje que dice[219]:

démonos un festín para hacer sacrificios, para hacer ablu- [ciones. D

Pero mientras éste más bien altera una convención y una costumbre y trastoca el orden de las acciones, lo que dicen esos estoicos implica la completa subversión y confusión de las acciones: «No nos esforzamos en pasear en el momento oportuno para digerir la comida, sino para pasear en el momento oportuno»[220]. No hay duda de que también la salud la ha producido la naturaleza en razón del eléboro, no el eléboro en razón de la salud[221]. ¿Qué otra cosa les queda para llegar al colmo de su lenguaje paradójico sino soltar disparates como éstos? Porque ¿qué diferencia hay entre el que dice que la salud se ha producido en razón de las medicinas, no E
las medicinas en razón de la salud, y el que considera la selección, la combinación y el uso de las medicinas algo más elegible que la salud, y piensa más bien que ésta no es ni siquiera elegible en absoluto, sino que establece el fin en el interés por las medicinas y declara que la aspiración a una cosa es el fin de su obtención, no su obtención el fin de la aspiración que sentimos hacia ella? «Sí, porque a la aspiración van unidos, ¡por Zeus!, los atributos de 'razonable' y

---

[219] Frag. 464 Kock, de una comedia anónima.

[220] No se trata de una cita, sino de palabras imaginarias que Plutarco pone en boca de los estoicos, trasladando a la vida práctica la confusión de medios y fines que en su opinión introduce la fórmula del *télos* propugnada por Antípatro de Tarso: cf. *supra*, 1071B-C, donde la misma formulación tautológica se aplica al ejemplo del arquero.

[221] Al eléboro se le atribuía en la Antigüedad griega la propiedad de curar la demencia: cf. Menandro, frag. 63 Körte-Thierfelder.

'prudente'»[222]. Por supuesto, diremos nosotros, si la aspiración mira a la obtención y a la posesión de lo que persigue como hacia un fin; si no es así, al deseo se le despoja de su carácter racional, ya que hace todo lo posible por obtener aquello cuya obtención no nos hace sentirnos orgullosos ni felices[223].

F **27.** ⟨Una vez que⟩ hemos llegado a este punto ⟨de la⟩ argumentación, ¿qué dirías que contradice más la noción común sino ambicionar y perseguir el bien sin haber recibido ni tenido una noción del bien? Porque, como puedes ver, es más bien Crisipo quien empuja a Aristón a este callejón sin salida, en la idea de que los objetos ⟨no permiten⟩ concebir la indiferencia hacia lo que no es ni bueno ni malo si previamente no han sido concebidos el bien y el mal: pues de esta manera —continúa— dará la impresión de que la indiferencia preexiste a sí misma si, por un lado, no es posible recibir una intelección de ella sin haberla recibido antes
1072A del bien, pero, por otro, ninguna otra cosa sino ella misma es el único bien[224].

---

[222] Se trata, como hemos visto anteriormente (cf. *supra,* 1076A y n. 212), del argumento principal de Diógenes de Babilonia para defender su noción del fin de la vida, puesto ahora en boca de un interlocutor imaginario.

[223] Porque tales cosas son indiferentes para los estoicos. Según el razonamiento de Plutarco, sólo si el objeto de nuestros deseos es bueno y valioso es nuestro deseo racional y prudente. De otro modo, la selección no obedecería a ningún criterio seguro en virtud del cual debiéramos apuntar hacia unos objetivos de nuestras acciones o hacia otros: cf. *SVF,* III 193-194. Los estoicos responderían que la conformidad con la naturaleza, en los distintos niveles en que ésta se despliega en la experiencia vital del ser humano (extramoral y moral), es siempre un criterio firme y sólido de la selección racional: véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 407.

[224] Sobre Aristón de Quíos y su doctrina del fin de la vida, cf. Plut., *Contr.* 1048A y n. 28.

Pero, ¡vamos!, examina esa 'indiferencia' que ha sido negada por la Estoa y ha sido llamada 'coherencia racional'[225], cómo y por qué ofrece realmente la posibilidad de ser concebida, por sí misma, como un bien. En efecto, si no es posible, sin el concurso del bien, concebir la indiferencia hacia lo que no es un bien, con mayor motivo aún la prudencia relativa a los bienes no ofrece una noción de sí misma a quienes no han concebido previamente el bien, sino que, al igual que no llegan a tener intelección del arte de la salud y la enfermedad los que previamente no la han tenido de estas cosas mismas[226], así de la ciencia de los bienes y los males no es posible adquirir ninguna noción si no se han concebido previamente los bienes y los males. Entonces, B ¿qué es el bien? No otra cosa que la prudencia[227]. ¿Y qué es la prudencia? No otra cosa que la ciencia de los bienes[228]. Así que un arrollador «Corinto hijo de Zeus»[229] ha visitado la doctrina de los estoicos.

---

[225] Cf. *supra,* 1069C y n. 168, 1069F y n. 180.

[226] Cf. *supra,* 1066E-F.

[227] La identificación del bien con la prudencia, introducida por Diadúmeno sin más explicaciones, es respetuosa con el pensamiento estoico: se deduce fácilmente de la identificación crisipea de la prudencia con la felicidad (cf. PLUT., *Contr.* 1046E), así como de la del bien con la virtud (cf. *SVF,* III 658 [pág. 165, 20-21]; PLUT., *Contr.* 1034C-D y n. 26). Así entendida, la prudencia se aproxima más al significado genérico de 'sabiduría práctica' (como en Aristóteles) que al que tiene como una de las cuatro virtudes cardinales: véase TSEKOURAKIS, *Studies...,* pág. 47.

[228] Cf. *supra,* 1066D.

[229] Este refrán, que reivindica para los corintios la paternidad de Zeus sin aportar ninguna demostración objetiva, se aplicaba usualmente a la repetición vacua y pesada de una historia o doctrina cualquiera: cf. PÍND., *Nemea* 7, 105; PLAT., *Eutidemo* 292e.

Am. En efecto. Pero dejemos a un lado esa «mano de mortero»[230] con la que cocinan sus argumentos circulares, para que no parezca que te estás mofando de ellos.

Diad. Sin embargo, es precisamente un movimiento como ése el que se ha apoderado de su doctrina, pues para la intelección del bien necesita claramente concebir la prudencia en sí misma, pero a su vez investiga la prudencia en la intelección del bien, y se ve forzada siempre a perseguir una noción antes que la otra, pero fracasa en cada una de ellas, porque antes que la primera es necesario concebir la segunda, que sin aquélla no puede ser concebida[231].

c Pero también es posible advertir de otra manera lo que no es ya una distorsión, sino una dislocación de su doctrina y una completa reducción a la nada. Como esencia del bien establecen la selección racional de las cosas conformes a la naturaleza[232]. Pero, como ha quedado dicho arriba, no es ra-

---

[230] Se trata de otro proverbio, con el que se ridiculizaban los movimientos y gestos repetidos hasta la saciedad: cf. Platón Cómico, frag. 1 Kassel-Austin.

[231] Esta primera parte del capítulo denuncia la circularidad tautológica en que quedan apresados los conceptos estoicos de 'prudencia' y 'bien' (para un mismo planteamiento de la cuestión, cf. Sexto Empír., *Contra los prof.* XI 185-186), así como la contradicción interna de Crisipo al acusar a Aristón de un defecto doctrinal al que tampoco él puede escapar. En realidad, esta sección está orgánicamente relacionada con el tema del capítulo anterior y sirve de transición a la segunda parte de la crítica plutarquea de la noción de fin, al ilustrar en la teoría del bien supremo la injustificable circularidad que los estoicos introducen en la doctrina del *télos* (cf. *infra,* 1072C-F). Por otro lado, tales reproches de argumentación circular son asimilables a los que ha lanzado Plutarco en el capítulo anterior contra Antípatro, inspirándose en Carnéades: cf. *supra,* 1071B-C y n. 217, n. 218.

[232] En el resto del capítulo, Plutarco se entregará a una reducción al absurdo de la doctrina del fin que las fuentes atribuyen a Diógenes de Babilonia. Para ello, utilizará dos estrategias: primero, negará la racionalidad de cualquier selección que tiene como punto de mira objetos que los propios estoicos consideraban indiferentes; en segundo lugar, aun aceptando

cional la selección que ⟨no⟩ se hace con vistas a un fin[233]. Y bien, ¿cuál es éste? No otra cosa, según dicen, que ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza.

Pues bien, en primer lugar, la noción del bien se ha ido al traste y se ha esfumado del todo, puesto que ser racional en la selección es, sin lugar a dudas, un efecto sintomático que surge del estado habitual de la racionalidad[234]. Por ello, si estamos obligados a concebir este estado a partir del fin, y a concebir el fin no separadamente de aquél, fracasamos en
la intelección de ambos. En segundo lugar —lo que es más D
importante—, si hacemos completa justicia al argumento, la selección racional habría de ser selección de cosas buenas y útiles y que contribuyen al fin moral, pues ¿cómo habrá de ser racional el seleccionar cosas que no son ni convenientes ni apreciables ni elegibles en absoluto? Concedamos que, como ellos mismos dicen, el fin es la selección racional de las cosas que tienen valor para ser feliz[235]. Observa, por tan-

---

sus presupuestos, denunciará la circularidad intrínseca de la doctrina estoica del fin de la vida (cf. *infra*, n. 235). Con todo, no debe olvidarse que Plutarco no distinguía esta fórmula del fin de la de Antípatro, ya que consideraba una y otra como expresiones complementarias de una misma doctrina (cf. *supra*, 1071A y n. 213). Esto podría ayudar a resolver la aparente incoherencia de la declaración final del capítulo, cuando Plutarco se refiere a Antípatro como portavoz de esta doctrina del fin (pese a que la crítica de la teoría antipatrea ha sido llevada a cabo en la segunda parte del capítulo anterior: cf. *supra*, 1071C-E y n. 217). Para una explicación de todo esto, cf. *infra*, n. 238.

[233] Cf. *supra*, 1071E y n. 223.

[234] Esto quiere decir que, en el estoicismo, la actividad selectiva no tiene tanto que ver con decisiones ocasionales del sabio como con su estado habitual de racionalidad, que lo conduce de forma natural a las selecciones apropiadas de las cosas conformes a la naturaleza: cf. *SVF*, III 203 ('síntoma'), 512 ('hábito').

[235] Incluso en el caso de que, contra toda lógica, se aceptara la definición estoica del fin de la vida, ésta no nos conduciría más que a una tauto-

to, de qué modo llega su doctrina a su más bella y solemne conclusión. Pues según ellos, el fin es, a lo que parece, ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

Am. Pero a quien escuche emplear semejante palabrería, tal forma de expresarse, amigo mío, le parecerá terriblemen-
E te extraña. Además, necesito averiguar cómo llegan a esta conclusión.

Diad. Entonces, has de prestar mayor atención. No es cosa al alcance de cualquiera entender un enigma. Escucha por tanto y responde. ¿No consiste, según ellos, el fin moral en ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza?[236].

Am. Así se expresan.

Diad. ¿Pero las cosas conformes a la naturaleza las seleccionan en tanto que bienes o por tener ciertos valores o ventajas? ¿⟨Y⟩ ello con vistas al fin moral o con vistas a cualquier otra realidad?

Am. No creo que sea sino con vistas al fin moral[237].

Diad. Pues bien, ahora que los has desenmascarado, ob-
F serva la conclusión a la que llegan: que el fin es ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional. En efecto, dicen los estoicos que no tienen ni conciben

---

logía estéril y absurda. El diálogo final entre Diadúmeno y su discípulo tiene como finalidad hacer lo más clara posible la demostración de ese argumento circular.

[236] Cf. *supra,* 1072C.

[237] Seleccionar las cosas conformes a la naturaleza con vistas al fin moral es una alternativa que no tiene sentido para los estoicos. Ellos habrían dicho que las cosas conformes a la naturaleza, al no tener ninguna parte en nuestra felicidad, son seleccionadas tan sólo con vistas a llevar un curso de vida natural, que culminaría —pero no se confundiría con ella— en la conformidad con la Naturaleza Universal. Cf. *SVF,* III 126 (pág. 30, 29-31), 136 (pág. 33, 1-2), 140 (pág. 24, 23-25), 145 (pág. 35, 19-20).

otra esencia del bien y de la felicidad que no sea esa tan venerada racionalidad en la selección de las cosas que tienen valor. Pero hay quienes piensan que la formulación de este argumento tiene que ver con Antípatro, no con la escuela en su conjunto, si es que fue éste el que, viéndose acorralado por Carnéades, se refugió tras esas piruetas verbales[238].

28. Sin embargo, en las reflexiones filosóficas de la Estoa acerca del amor, contrarias a las nociones comunes, son todos ellos quienes participan de su extravagancia. Sostienen, en efecto, que, aunque los jóvenes son feos —por ser 1073A
necios e insensatos— y los sabios bellos, ninguno de estos bellos es amado ni digno de ser amado[239]. Y no es esto to-

[238] Una interpretación sugestiva de estas palabras de Diadúmeno ha sido ensayada por BABUT (*Commentaire...*, págs. 243-244, n. 397; aquí se recoge también la polémica de los comentaristas en torno a esta controvertida cuestión), para quien la atribución a Antípatro de la doctrina expuesta en este capítulo no responde a una opinión compartida por Diadúmeno (pues en el capítulo anterior, no ha distinguido deliberadamente las definiciones del fin de Diógenes y Antípatro), sino que en realidad prepara el desarrollo inicial del capítulo siguiente, en un contraste muy del gusto de la retórica plutarquea. Por otro lado, Plutarco prefiere no ignorar el hecho histórico de la intensa disputa dialéctica que mantuvieron Carnéades y Antípatro en torno a este y otros temas: cf. PLUT., *Sobre la charlatanería* 514 D = *SVF*, III pág. 244, 14-18 (= ANTÍPATRO, frag. 5).

[239] Los testimonios principales sobre la doctrina estoica del amor están reunidos en *SVF*, III 716-722. El amor estoico es un sentimiento de amistad que prende en el alma del sabio cuando discierne por el aspecto físico de un joven un destello de la belleza y, por ende, una natural predisposición hacia la virtud. El afecto y la compañía recíprocos, que excluye cualquier tipo de relación pasional y/o física entre el sabio y el joven, convierte en un recorrido amable la empinada senda de la excelencia moral. Para Diadúmeno, la paradoja estaba servida: si los jóvenes, que son el único objeto del amor estoico, no han adquirido todavía belleza y sabiduría, ¿cómo es posible que enciendan la llama del amor en el hombre sabio y que, en cambio, la extingan una vez que se tornan virtuosos y bellos? La respuesta

davía tan terrible como aquello que dicen de que quienes se han enamorado de muchachos feos dejan de amarlos cuando se tornan bellos. ¿Quién es el que conoce un amor de tal índole que, mientras contempla la ⟨perversidad⟩ del alma, compañera de la del cuerpo, se enciende y se mantiene vivo, pero si le es insuflada la belleza junto con la prudencia acompañada de justicia y moderación, se extingue y se marchita? En nada son los estoicos diferentes, en mi opinión, de los mosquitos, pues se contentan con la escoria y el vinagre, pero huyen volando del buen vino, delicioso para el paladar[240].

B En cuanto a aquello que en su terminología llaman 'reflejo' de la belleza[241] y que, según dicen, ejerce una atracción amorosa, semejante afirmación, en primer lugar, no es convincente, pues en los más feos y malvados no puede surgir un 'reflejo de la belleza' si es que, como ellos dicen, la perversidad del carácter impregna el aspecto exterior[242]. En

---

de los estoicos a la primera pregunta la da más abajo el interlocutor de Diadúmeno: en los jóvenes bien dispuestos hacia la virtud anida un reflejo de esa belleza que el trato asiduo con los sabios les hará alcanzar. En cuanto a la segunda cuestión, los estoicos entendían que el sabio, al ser perfecto, no necesita de ninguna pedagogía amorosa. Cuando el necio ha alcanzado la virtud, pasa a relacionarse naturalmente con los restantes sabios por medio de la amistad, en un nuevo estadio (el de la moralidad) que trasciende la relación amorosa (cf. *SVF,* III 630-631).

[240] Cf. Plut., *Charlas de sobremesa* 663D. En *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058A, Plutarco compara a los sabios estoicos enamorados de jóvenes feos y vulgares con los escarabajos que dan la espalda al aceite perfumado y persiguen los malos olores.

[241] El concepto de 'reflejo' *(émphasis)* o destello de la belleza es parte esencial de las definiciones canónicas del amor estoico: cf. *SVF,* III 650 (pág. 164, 2); 652 (pág. 164, 10-11); 716 (pág. 180, 18); 717 (pág. 180, 34-35); 721 (pág. 181, 23-24); 722 (pág. 181, 29).

[242] La doctrina estoica del amor presupone la convicción de que el carácter y la índole moral de cualquier ser humano tienen un reflejo instantáneo en su aspecto exterior. Esta idea está ya presente en Zenón y Clean-

segundo lugar, es sin duda contrario a la noción común que el feo sea digno de ser amado porque en un futuro incierto se suponga que vaya a tener belleza, y, en cambio, una vez que la ha adquirido y ha alcanzado la perfección física y moral, no sea amado por nadie.

Am. Es que el amor, según dicen, es una especie de caza de un muchacho imperfecto pero con una buena disposición innata para la virtud[243].

Diad. ¿Acaso, amigo mío, estamos haciendo ahora otra c cosa que no sea demostrar a la escuela de los estoicos que violenta y distorsiona nuestras nociones comunes no sólo con hechos inverosímiles sino también con términos insólitos? Pues nadie les impide que la afición de los sabios por los jóvenes sea denominada 'caza' o 'búsqueda de la amistad'[244] siempre que no esté unida a ella la pasión. Pero el nombre de 'amor' deberíamos destinarlo a aquello que todos los hombres y todas las mujeres conciben y designan con ese término:

⟨todos se sintieron arrebatados⟩ por el deseo de acostarse [*en su lecho*[245]

⟨y

tes (cf. Dióg. Laerc., VII 173 = *SVF*, I 204 y 618) y es perfectamente concorde con la teoría estoica de que las virtudes y los vicios son aprehensibles por los sentidos: cf. Plut., *Contr.*, n. 148.

[243] Para la idea del amor como 'caza' *(thêra)* o búsqueda de jóvenes naturalmente aptos para la virtud, cf. *SVF*, III 630 (pág. 160, 40-161, 1); 717 (pág. 180, 30-31). Resonancias de esta terminología estoica se encuentran en la defensa del amor homosexual que hace Protógenes en el diálogo plutarqueo *Sobre el amor* (751A).

[244] La visión de un destello de la belleza en el aspecto físico del joven incita al sabio a hacer amigos en quienes sembrar la virtud: es el concepto de *philopoiía*, que la mayoría de los testimonios sobre el amor estoico (cf. *supra*, n. 241) coinciden en vaciar de toda connotación pasional.

[245] *Odisea* I 366 y XVIII 213.

pues jamás el amor de una diosa⟩ ni de una mujer hasta tal [punto
me ha domado ⟨el corazón⟩ derramándose dentro del pecho[246].

29. No obstante, pese a que arrojan la doctrina ética en tales embrollos

retorcidos, nada sanos, sino todo a vueltas y revueltas[247],

aún así denigran y despellejan a insultos ⟨a los demás⟩, en la idea de que son ellos los únicos que enderezan la naturaleza y la experiencia común como es debido[248] y ponen a la razón en disposición de apartar las restantes cosas y de conducir a cada cual, por medio de sus aspiraciones, tendencias e
D impulsos naturales, hacia lo que le es propio[249].

---

[246] *Ilíada* XIV 315-316.

[247] EUR., *Andrómaca* 448. Cf. PLUT., *Sobre la malevolencia de Heródoto* 863E; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1102C.

[248] Es decir, consiguen mantener en pie el edificio de la filosofía estoica, fundado en la experiencia común, contra los ataques dialécticos de sus oponentes filosóficos, en especial los seguidores de la Academia: cf. PLUT., *Contr.* 1036D-E; EPICT., *Disertaciones* I 27, 20.

[249] Según la teoría estoica de la 'apropiación' (cf. PLUT., *Contr.*, notas 75-77), el proceso evolutivo de la personalidad humana, que se inaugura con los primeros impulsos naturales del niño (búsqueda de alimento, cobijo, etc.), culmina en el sabio con la plena posesión de la razón, cuando los impulsos son reconducidos hacia otros objetos (las virtudes integrantes del bien moral), que hasta entonces habían estado en un segundo plano pero que ahora reclaman toda su atención, hasta el punto de que las ventajas naturales de que antes había disfrutado ('las cosas conformes a la naturaleza': en el texto, «las restantes cosas») se vuelven indiferentes para la felicidad. A partir de ese momento, la razón deviene «artífice del impulso» (DIÓG. LAERC., VII 86 = *SVF*, III 178 [pág. 43, 18-20]). Esto no quiere decir que la razón someta el impulso, puesto que los estoicos no distinguían en el alma humana una parte racional y otra irracional, sino que el impulso, hasta entonces acompasado a las necesidades biológicas de la natu-

En cuanto a la experiencia común convertida en filtro de la dialéctica, no ha sacado ningún provecho útil ni sano de ello, sino que, al igual que un oído enfermo por efecto de sonidos inconsistentes, se ha llenado de impresiones torpes y oscuras[250]. Sobre ella, si quieres, discutiremos más tarde, retomando el asunto desde otro comienzo[251]. Pero ahora, hagamos un breve recorrido por la doctrina física de los estoicos

---

raleza humana, ahora responde a los estímulos superiores que en ella genera la práctica de la virtud.

[250] Según los estoicos, las nociones y prenociones, que tienen su origen en las percepciones sensibles y cristalizan en el poso de la experiencia común, proporcionan criterios de verdad firmes y sólidos para el conocimiento humano (cf. ALEJ. AFROD., *Sobre la mezcla* 3, pág. 217, 3-4 BRUNS = *SVF*, II 473 [pág. 154, 29-30]). La dialéctica, como ciencia de las cosas verdaderas y falsas y de las que no son ni verdaderas ni falsas (cf. *SVF*, II 122-123), interpreta (y protege de ataques externos) esas reglas y criterios garantizados por la experiencia común, a fin de discernir lo verdadero de lo falso (cf. EPICT., *Disertaciones* II 20, 21; DIÓG. LAERC., VII 42): por eso decían los estoicos, según la aguda interpretación de BABUT *(Commentaire...*, págs. 253-254, n. 419), que la experiencia común es el filtro de la dialéctica.

[251] Según la mayoría de los estudiosos, habría aquí una alusión soterrada a un tratado de Plutarco no conservado pero cuyo título figura en el llamado *Catálogo de Lamprias* (núm. 78): *Sobre la experiencia común, contra los estoicos*. No es casualidad, como observa BABUT *(Commentaire...*, págs. 254-255, n. 420), que Plutarco haya dejado para mejor ocasión el examen de la experiencia común en la dialéctica estoica —esto es; el núcleo de su epistemología— y haya preferido acometer el análisis de los postulados físicos de la escuela. En efecto, la crítica de la dialéctica estoica habría conducido inexorablemente a la disolución de la mayoría de las nociones y prenociones que sostienen el edificio de la experiencia común, pues aquéllas son para Diadúmeno tan inconsistentes como las percepciones sensoriales en las que se fundan, según ha puesto de manifiesto en el símil del oído enfermo. Un plan semejante se salía de los límites que los dos interlocutores del diálogo se habían impuesto a sí mismos (cf. *supra*, 1059F): constatar la incoherencia de las tesis principales de los estoicos con las nociones comunes que ellos mismos preconizaban.

—puesto que, en no menor medida que la de los fines morales, trastorna por completo las prenociones comunes—, y detengámonos en sus temas más importantes y sustanciales.

30. Es generalmente absurdo y contrario a la noción común que haya 'algo' pero no sea existente[252]; y, ⟨aunque esos estoicos dicen de muchas cosas que son 'algunas co-
E sas'⟩ pero no son existentes, lo más absurdo es lo que dicen a propósito del Todo[253]. En efecto, tras haber colocado en el perímetro exterior del mundo un vacío infinito[254], afirman que el Todo no es ni un cuerpo ni un incorpóreo[255]. De esto

[252] Por encima de la clase del ser y la existencia *(tò ón),* los estoicos situaron un género supremo, que llamaron 'algo' *(ti):* cf. *SVF,* II 329, 331-334. Éste a su vez se bifurca en los cuerpos, a quienes se atribuye existencia real, y los incorpóreos, carentes de existencia efectiva pero no por ello menos 'subsistentes': lo expresable *(lektón),* el vacío *(kenón),* el lugar *(tópos)* y el tiempo *(chrónos).* Además de la objeción de Plutarco, que no se desarrolla aquí y no está reñida con un juicio relativamente favorable del materialismo estoico en comparación con el de los epicúreos (cf. *C. Col.* 1116B-C, donde nuestro autor se apoya en estos géneros ontológicos de los estoicos para reprochar a Colotes haber interpretado mal los diversos grados del ser en el pensamiento platónico), otros autores ensayaron críticas de cierto calado a la noción de 'algo' como género situado más allá del ser: cf. Alej. Afrod., *Comentario a los 'Tópicos' de Aristóteles,* pág. 301, 19-25 Wallies = *SVF,* II 329; Plotino, *Enéadas* VI 1, 25 = *SVF,* II 371).

[253] Para la distinción estoica entre el Todo *(tò pân)* y el Universo o conjunto de los seres *(tò hólon),* que es lo mismo que el mundo *(kósmos),* cf. Plut., *Contr.,* n. 363.

[254] Acerca de las sutiles diferencias semánticas entre los conceptos estoicos de vacío, lugar y espacio, que serán manejados por Plutarco en algunos de los argumentos sucesivos, cf. Plut., *Contr.,* n. 365.

[255] Esta afirmación no está atestiguada más que en este pasaje de Plutarco, lo que, en opinión de Babut *(Commentaire...,* págs. 257-258, n. 427), arroja serias dudas acerca de que refleje una auténtica doctrina estoica (como cree Von Arnim: cf. *SVF,* II 525 [pág. 167, 22-23]). Podría tratarse, en efecto, de una inferencia unilateral que Plutarco pone en boca de Diadúmeno para dar

se sigue que el Todo es no existente, pues llaman existentes sólo a los cuerpos[256]: en efecto, es propio de un existente hacer o padecer algo[257]. Pero el Todo no es un existente, así que el Todo ni hará ni padecerá nada. Pero tampoco estará en un lugar, porque, sin duda, es un cuerpo aquello que ocupa un lugar[258]; pero, el Todo no es un cuerpo, así que el Todo no estará en ninguna parte. Por otro lado, ⟨lo que⟩ casualmente ocupa el mismo lugar es aquello que está en reposo; así que el Todo no está en reposo, puesto que no ocupa un lugar. Pero tampoco está en movimiento: primero, porque lo que está en F movimiento necesita un lugar y un espacio subyacente[259]; se-

fuerza a las conclusiones absurdas y paradójicas que son extraídas a lo largo de este capítulo. Pero, puesto que el Todo es el Universo (corpóreo) y el vacío (incorpóreo), los estoicos habrían tenido idénticos motivos para defender tanto la proposición que les atribuye Plutarco (el Todo no es ni un cuerpo ni un incorpóreo) como su contraria (el Todo es tanto un cuerpo como un incorpóreo). Si se aferra a la primera de ellas es porque sólo ésta (en realidad, únicamente su primer miembro) le conduce directamente a la identificación, absurda y paradójica, del Todo y la Nada (cf., *infra*, 1074C-D). Para otras posibles interpretaciones del concepto de Todo y su estatuto ontológico, véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 410, n. 149.

[256] Cf. *SVF*, II 319, 320, 329.

[257] Se trata de una idea que explotaron los estoicos a partir del testimonio de Plat., *Sofista* 247d8-e3 y de Aristót., *Tópicos* 139a4-8 y 146a22-23. Aunque en estos autores tal premisa servía a otros fines, los estoicos hicieron de ella el fundamento de su concepción mal llamada 'materialista' de la realidad (de hecho, sería más correcto hablar de «corporealismo», como hace Hahm, *The origins...*, cap. 3, dado que los estoicos, lejos de identificar las nociones de 'materia' y 'cuerpo', consideraban la primera como sustancia primordial no cualificada y veían en el segundo un compuesto irreversible: no sólo materia, sino materia penetrada por el principio activo de la Razón [*Lógos*]).

[258] Cf. *supra*, n. 254.

[259] El movimiento es, en efecto, el 'cambio de lugar' o el 'cambio de un lugar a otro lugar' realizado por un cuerpo: cf. *SVF*, II 492 y 496. Sobre los conceptos de 'lugar' y 'espacio' usados simultáneamente por Plutarco, cf. Plut., *Contr.* 1054C y n. 365.

gundo, porque lo que está en movimiento, por naturaleza o se mueve a sí mismo o es afectado por el movimiento de otro objeto. Pues bien, lo que se mueve por sí solo tiene en sí mismo ciertas tendencias e inclinaciones de acuerdo con su peso o ligereza[260]; la ligereza y el peso son o estados o facul-
1074A tades o, en todo caso, diferencias de un cuerpo. Pero el Todo no es un cuerpo; así que, por fuerza, el Todo no es ni pesado ni ligero ni tiene en sí mismo un principio de movimiento[261]. Pero, por otro lado, el Todo tampoco será movido por otro objeto, porque no existe ninguna otra cosa sino el Todo; así que para ellos es forzoso decir justamente lo que dicen, que el Todo ni está en reposo ni en movimiento. En general, puesto que, según ellos, ni siquiera es posible decir que el Todo es un cuerpo, pero son cuerpos el cielo y la tierra y los animales y las plantas y los hombres y las piedras, lo que no es cuerpo tendrá partes corporales y de lo no existente habrá partes existentes, lo que no es pesado tendrá porciones pesadas y porciones ligeras lo que no es ligero. Ni siquiera en sueños se pueden imaginar disparates más contrarios a las nociones
B comunes[262].

---

[260] El peso y la ligereza de los cuerpos vienen determinados por el movimiento centrípeto originario común a todos ellos y por el mayor o menor contrapeso que ejerce la tendencia natural de cada uno de los elementos a moverse hacia arriba (fuego y aire) o hacia abajo (agua y tierra). Cf. PLUT., *Contr.* 1053E y n. 354, 1054A-B.

[261] Además del movimiento espontáneo de los cuerpos aquí examinado por Plutarco (y que es común a seres animados e inanimados), los estoicos distinguían otros tipos de movimiento espontáneo, específicos de los animales y de los seres racionales: cf. ORÍGENES, *Sobre el discurso* VI 1, 11-20 = *SVF,* II 989 (pág. 289, 1-9).

[262] Pese al escándalo de Plutarco, que forma parte de la retórica convencional en estos tratados polémicos (cf., *infra,* 1075 C-D), las supuestas partes corporales del Todo incorpóreo no son partes del Todo, sino del Universo corpóreo. La noción de parte es totalmente extraña al concepto estoico de Todo, por cuanto éste se resiste por principio a cualquier intento

Por otro lado, nada es tan evidente ni tan apegado a las nociones comunes como el hecho de que, si algo no es animado, sea inanimado, y al contrario, si algo no es inanimado, sea animado. Pues bien, incluso esta evidencia la echan abajo esos estoicos, cuando reconocen que el Todo no es ni animado ni inanimado[263]. Aparte de esto, nadie concibe el Todo como incompleto, porque, desde luego, no le falta ninguna parte. Esos estoicos, en cambio, niegan que el Todo sea completo, pues lo completo es algo determinado, y el Todo es indeterminado debido a su infinitud. Por consiguiente, según ellos hay algo que no es ni incompleto ni completo[264]. Pero, además, el Todo no es ni una parte —pues nada es mayor que él— ni un conjunto, como ellos dicen: en efecto, el conjunto se predica de algo que está dispuesto c
en orden, pero el Todo a causa de su infinitud no sólo es

---

de categorización. Plutarco explota a su favor la oposición que existe en el lenguaje corriente entre la noción de 'todo' y de 'parte', sin tener en cuenta el significado técnico de estos términos en la doctrina estoica.

263 Una vez más, como ocurría *supra* (cf. n. 255), Diadúmeno extrae de un dogma estoico una conclusión abusiva: si el mundo *(kósmos)* es, para los estoicos, un ser vivo animado y racional (cf. *SVF,* I 110-114 y II 633-635 y 638) y el Todo está formado por el mundo y el vacío (incorpóreo éste y, por ende, inanimado), el Todo no es ni inanimado ni animado. Pero, como hemos visto en la nota anterior, para los estoicos carecía de sentido atribuir ningún tipo de predicación a la idea inasible del Todo.

264 De nuevo Plutarco, para desacreditar el concepto estoico del Todo, superpone en un mismo plano el significado más o menos corriente y el significado técnico de esta palabra: en efecto, la idea de 'todo' denota en la lengua griega una realidad completa, acabada y definida, mientras que el Todo de los estoicos, según la interpretación de Plutarco, no es ni incompleto ni completo. En realidad, como viene siendo su práctica habitual, Plutarco atribuye al Todo la infinitud e indefinición que los estoicos predicaban de uno de sus constituyentes, el vacío.

indeterminado sino también carente de orden[265]. Y en cuanto a la noción de causa, no puede serlo del Todo otra cosa porque no existe ninguna otra cosa al lado del Todo, ni de otra cosa el Todo, ni siquiera de sí mismo: pues por naturaleza no actúa y en la noción de causa está implícito el actuar[266].

Pues bien, supongamos que a todos los hombres se les pregunta cómo conciben la Nada y qué noción tienen de la Nada. ¿No dirían acaso que lo que ni es causa ni tiene causa, ni un conjunto ni una parte, ni completo ni incompleto, ni animado ni inanimado, ni está en movimiento ni en reposo
D en lugar alguno, ni es un cuerpo ni un incorpóreo, no dirían que eso y no otra cosa es la Nada? Así pues, cuando ellos solos predican del Todo cuanto predican de la Nada todos los demás, están identificando con claridad —según parece— el Todo con la Nada.

Así pues, en modo alguno es necesario, por lo demás, hablar del tiempo, del predicado, la proposición, la condicional, la conjuntiva[267], pese a que esos estoicos explotan al

---

[265] Acto seguido, el mismo procedimiento descrito en la nota anterior se aplica a otro de los atributos que pertenecen por derecho propio a la noción corriente de 'todo': el orden, inseparable de su determinación y finitud. En esta ocasión, por lo demás, Plutarco se apoya en la distinción estoica entre 'Todo' y 'Universo' o 'conjunto' (cf. *supra*, n. 253) y a la estructura ordenada de éste contrapone unilateralmente una desestructuración del Todo, rasgo éste únicamente aplicable al vacío.

[266] La inseparabilidad de los conceptos de causa y acción era un postulado básico de los estoicos: cf. *SVF*, II 346-347. Para Plutarco, el Todo no actúa porque, como ha quedado dicho al comienzo del capítulo (cf. *supra*, 1073E), el Todo no es ni corpóreo ni incorpóreo.

[267] Tras haber analizado más arriba dos de los cuatro incorpóreos estoicos (el vacío y el lugar), Plutarco se refiere de pasada a los dos restantes: el tiempo y lo expresable, este último mencionado no directamente, sino por medio de cuatro tipos de enunciados (predicado, proposición, condicional y conjuntiva). En la lógica estoica, el predicado es aquel

máximo tales conceptos pero luego sostienen que no son existentes. Sin embargo, que lo que es verdad[268] no sea existente ni subsista, y, en cambio, sea aprehendido y aprehensible y fiable, pese a que no tiene participación en la esencia de lo que es, ¿cómo es posible que esta opinión no se sitúe más allá de todo absurdo?

31. Mas para que no dé la impresión de que estas opiniones conducen a un callejón sin salida de carácter más bien lógico, atengámonos a sus doctrinas más estrictamente E
físicas. Así pues, dado que

Zeus es principio, Zeus medio y por Zeus ha sido hecho todo[269],

como ellos mismos dicen[270], son precisamente las nociones acerca de los dioses las que con mayor motivo los estoicos

enunciado 'elíptico' (pues puede carecer de sujeto expreso) que dice algo de una realidad dada (precisamente, el sujeto): cf. *SVF*, II 183-184. Para el concepto de proposición, sus clases y la definición de conjuntiva, cf. PLUT., *Contr.*, n. 226. Sobre la condicional, una proposición compuesta articulada en torno a la conectiva hipotética 'si', cf. MATES, *Lógica...*, págs. 62-63.

[268] Según Plutarco, las proposiciones son o verdaderas o falsas y, en ese sentido, son aprehensibles como tales por el entendimiento humano: cf. PLUT., *Contra Colotes* 1116B; *Cuestiones platónicas* 1009C. Sin embargo, el reproche de nuestro autor olvida aquí la distinción estoica entre 'lo verdadero' *(tò alēthés)* y la 'verdad' *(hē alḗtheia)*, según la cual lo verdadero, en la medida en que es una proposición, pertenece al ámbito de lo expresable y, por ende, es incorpóreo e irreal, mientras que la verdad es un conocimiento aprehendido por la mente humana, es decir, un estado del principio rector y, en cuanto tal, una entidad corpórea y real: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* VII 38-39 = *SVF*, II 132 (pág. 42, 18-26).

[269] Frag. 21a, 2 KERN = frag. B6 DIELS-KRANZ. Cf. PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 436D.

[270] No era infrecuente que los estoicos se apropiasen de versos atribuidos a Museo u Orfeo, para dar de ellos una interpretación alegórica con-

deberían haber sanado y enderezado rectamente hacia lo mejor, si es que se había introducido en ellas ⟨algún tipo⟩ de confusión o error. Si no, que dejen ⟨en paz⟩ a cada cual con la actitud que, en relación con lo divino, ha establecido la ley y la experiencia común,

pues estos ritos no son de ahora ni de ayer, sino que desde
viven y nadie sabe desde cuándo ven la luz[271]. [*siempre*

Sin embargo, lo primero que han hecho ellos es remover, como desde su propio hogar, las costumbres y creencias patrias hasta no dejar de nuestra opinión acerca de los dioses, por decirlo en una palabra, ninguna noción sana e íntegra[272].
F ¿Qué otros hombres, en efecto, existen o han existido que no conciban lo divino como imperecedero y eterno?[273] Nada ha sido proclamado de un modo más racionalmente coherente con las prenociones comunes sobre los dioses sino estas palabras:

---

corde con sus doctrinas: cf. *SVF,* II 1077 (pág. 316, 11-15), 1078. En este caso, el verso citado por Plutarco abonaría la tesis estoica de la preeminencia de Zeus sobre los restantes dioses: cf. Plut., *Contr.* 1050A-B; *Sobre la cara visible de la luna* 926 D = *SVF,* II 1045.

[271] Sófocles, *Antígona* 456-457. Cf. Plut., *Charlas de sobremesa* 731C.

[272] La defensa de los usos y creencias ancestrales de los griegos en materia religiosa es uno de los temas preferidos de Plutarco en su crítica a la teología estoica: cf. Plut., *Sobre el amor* 756 B. Se trata, por lo demás, de un motivo recurrente de la religiosidad platónica, que prefiere aferrarse a los cultos e instituciones religiosas consagrados por la tradición en lugar de aventurar afirmaciones dogmáticas acerca de los dioses: cf. Plat., *República* 427b-c; *Epínomis* 985d-e.

[273] Cf. Plut., *Contr.* 1051E-F, con las citas literales del estoico Antípatro de Tarso alineándose a favor de la naturaleza imperecedera de la Divinidad. En otros opúsculos, sin embargo, Plutarco hace referencia a una distinción similar entre dioses imperecederos y perecederos, sin que ello suscite de su parte ninguna reacción crítica: cf. *Isis y Osiris* 359C; *Des. orac.* 420A.

allí se divierten todos los días los dioses felices[274]

⟨y⟩

de los inmortales dioses y de los hombres que en el suelo [caminan[275]

y éstas:

pues aquéllos, sin enfermedades, sin vejez, 1075A
de las fatigas inexpertos, del Aqueronte
han escapado a la travesía de ronco gemido[276].

Y a lo mejor podríamos dar con pueblos bárbaros y primitivos que no conciban a Dios[277], pero no ha nacido ningún hombre que al concebir a Dios no lo conciba imperecedero y eterno[278]. Por lo menos, esos filósofos llamados ateos, los Teodoros y los Diágoras y los Hipones, no se han atrevido a decir de lo divino que es perecedero, sino que no han dado crédito a la opinión de que existe algo imperecedero, y, aun sin admitir la existencia de lo imperecedero, han preservado

---

[274] *Odisea* VI 46. Cf. PLUT., Como debe el joven escuchar la poesía 20E.

[275] *Ilíada* V 442.

[276] PÍND., frag. 143 SNELL-MAEHLER. Cf. PLUT., *Sobre la superstición* 167F; *Sobre el Amor* 763C.

[277] Cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* I 62. Es una idea que choca con la creencia en la universalidad de las creencias religiosas, compartida por PLATÓN (cf. *Leyes* 886a), ARISTÓTELES *(Acerca del cielo* 270b5-9), estoicos y epicúreos (cf. PLUT., *Contr.*, n. 316), pero que, en ámbito académico, solía impugnarse con algunos ejemplos, ciertamente poco numerosos, de pueblos manifiestamente ateos (véanse los pasajes citados por BABUT, *Commentaire...*, págs. 267-268, n. 462).

[278] Además del pasaje citado en n. 273, cf. EPICURO, *Epístola a Meneceo* 123; CIC., *Natur.* I 45; SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* IX 33 y 44.

la prenoción de Dios[279]. Sin embargo, Crisipo y Cleantes, B quienes, por decirlo en una palabra, con su doctrina han colmado de dioses el cielo, la tierra, el aire y el mar[280], entre tantas divinidades a ninguna han admitido como imperecedera ni eterna excepto únicamente a Zeus, en quien se consumen todas las demás[281]. Así que tan conveniente es atribuir a Zeus la condición de agente de destrucción como la de víctima de destrucción, pues tanto la destrucción de aquello que se transforma en otra cosa como la conservación de aquello que se nutre gracias a la destrucción de las demás cosas en su seno se producen por una cierta debilidad[282]. Pe-

[279] De estos tres intelectuales, Diágoras de Melos, que residió en Atenas en el último cuarto del s. v a. C., y Teodoro de Cirene, discípulo del cirenaico Aristipo entre 317-306 a. C., pasan sin duda por ser pensadores ateos en nuestras fuentes (cf. Cic., *Natur.* I 2; I 63; I 117), mientras que Hipón, un físico materialista del s. v a. C. menospreciado por Aristóteles (*Metafísica* I, 984a3-5), fue asimilado a la corriente atea por doxógrafos tardíos (Simplicio, Eliano, Arnobio, etc.).

[280] La multiplicidad de los dioses es en el estoicismo una pluralidad de manifestaciones de la única sustancia divina (Zeus o el fuego), que se extiende por todos los elementos y, de acuerdo con sus distintas actividades, recibe diversas advocaciones: cf. *SVF,* II 1021, 1070, 1076, 1077, 1079; Plut., *Isis y Osiris* 367 C = *SVF,* II 1093.

[281] Ello ocurre cuando tiene lugar la conflagración universal: cf. Plut., *Contr.* 1051F-1052A, 1052B-C y n. 324; *La des. de los orac.* 420A (= *SVF,* II 1049d), 426B.

[282] En ambos casos (es decir, tanto si Zeus es agente de destrucción de los restantes dioses, que son absorbidos por aquél, como si es víctima de destrucción al trocarse de Zeus-mundo en Zeus-alma del mundo), Zeus se transforma y hace uso de la nutrición, lo que a juicio de Plutarco contraviene la idea, para él muy querida, de la inmutabilidad y plena autarquía de Dios (cf. Plat., *República* 380d-383c). Para los estoicos, en cambio, Zeus o el mundo es perfectamente susceptible de transformación (cf. *SVF,* II 1009 [pág. 299, 12-13], 1053), sin que estas metamorfosis supongan un cambio de individualidad cualificada (cf., *infra,* 1077D-E y n. 319); asimismo, es completamente autosuficiente porque su alimento se encuentra dentro de sí: cf. Plut., *Contr.* 1052B-D y n. 329.

ro, a diferencia de otros muchos disparates, éstos de ahora no son deducciones nuestras implícitas en sus premisas o consecuentes con sus doctrinas, sino que son ellos mismos quienes los proclaman a viva voz en sus escritos *Sobre los dioses, Sobre la Providencia, Sobre el Destino* y *Sobre la naturaleza,* cuando afirman expresamente que todos los demás dioses han sido generados y serán destruidos bajo la ac- C
ción del fuego, susceptibles de ser fundidos, al decir de ellos, como si fueran de cera o de estaño[283].

Pues bien, así como es contrario a la noción común decir que el hombre es inmortal, así también lo es decir que Dios es mortal. Más bien, no veo cuál será la diferencia entre Dios y el hombre, si Dios es también un animal racional y perecedero. Porque si responden a su vez con ese bello y sabio argumento de que el hombre es mortal, mientras que Dios no es mortal sino perecedero, observa cuál es el resultado al que llegan: o dirán que Dios es al mismo tiempo inmortal y perecedero, o bien que no es ni mortal ni inmortal[284]. Ni siquiera inventando a propósito otras hipótesis contrarias a la noción común es posible superar el absurdo de éstas; y me refiero a los restantes filósofos, porque desde D
luego para esos estoicos ninguna de las más absurdas hipó-

[283] Para esta imagen, que probablemente utilizaron tanto los estoicos como sus adversarios con fines opuestos, cf. Dión de Prusa, XXXVI 53 = *SVF,* II 602 (pág. 185, 31-32).

[284] Sobre las distinciones terminológicas mediante las cuales los estoicos oponían seres perecederos (los dioses astrales) a seres mortales (los hombres), cf. Plut., *Contr.* 1052C y n. 332. Como bien ha visto Babut *(Commentaire...,* pág. 274, n. 477), caso de haber elegido entre ambos términos del dilema, los estoicos se habrían decantado por el segundo, ya que los dioses, tal como ellos los concebían, son indiferentes a la antítesis mortal-inmortal: pues ni el alma de los dioses se separa de su cuerpo (mortalidad) ni ambos se mantienen por siempre unidos (inmortalidad), sino que se reabsorben periódicamente en el alma del mundo.

tesis ha sido desestimada ni ha dejado de ser expresada o ensayada.

Ése es el caso, por lo demás, de Cleantes, cuando, en la controversia en torno a la conflagración universal, tercia a su favor diciendo que a la luna y a todos los demás astros el Sol los hace iguales a sí mismo y los transforma en sí mismo ⟨con la activa colaboración de aquéllos⟩[285]. Ahora bien, si los astros, con ser dioses, colaboran en su propia destrucción, puesto que colaboran de algún modo con el Sol en la conflagración universal, ¿no haríamos nosotros un ridículo enorme suplicándoles por nuestra salvación y considerándolos salvadores de los hombres, si para ellos es una conducta
E natural apresurarse hacia su propia destrucción y eliminación?

32. Por otro lado, ellos mismos ponen el grito en el cielo sin cesar contra Epicuro, porque piensan que éste, al suprimir la Providencia divina, subvierte la prenoción de los dioses[286]. En efecto, Dios es preconcebido y pensado —dicen[287]— no sólo como un ser inmortal y dichoso, sino también como un ser benévolo con la humanidad, vigilante y

[285] Cleantes hizo del Sol el principio rector del mundo, que en la conflagración consume en sí mismo a todos los cuerpos del Universo: cf. *SVF*, II 499a-c. La idea de la colaboración de los dioses astrales en su propia destrucción (en realidad, su absorción en el Sol), no está atestiguada más que en este pasaje, pero debió de ser uno de los ejes esenciales de la cosmología de Cleantes. Aunque en un plano general, esta noción de simpatía y colaboración de todos los seres con el principio rector está presente también en Dión de Prusa, XXXVI 22 y 57.

[286] Sobre el enconado debate que estoicos y epicúreos mantuvieron en torno a la Providencia, cf. Plut., *Contr.* 1051D-E y n. 316.

[287] Para los estoicos, la Providencia es inseparable de la naturaleza y la voluntad de Dios: cf. *SVF*, II 933 (pág. 268, 13), 1118 (pág. 324, 19-28).

benéfico. Y eso es cierto[288]. Pero, si los que no admiten la Providencia suprimen la prenoción de Dios, ¿qué hacen los que sostienen que los dioses son providentes con nosotros pero no nos benefician ni son dispensadores de bienes sino de cosas indiferentes[289], pues no nos conceden virtud, sino F
que nos procuran riqueza y salud y progenie de hijos y cosas así, no siendo ninguna de estas cosas beneficiosa ni ventajosa ni elegible ni conveniente?[290]. ¿O es que, mientras que aquéllos suprimen las nociones sobre los dioses, éstos además las ultrajan y ridiculizan, cuando dicen que hay un dios Proveedor de frutos, un dios Protector de los nacimientos, un dios Sanador y un dios Oracular[291], pero no es un bien la 1076A
salud ni el nacimiento ni la abundancia de frutos, sino cosas indiferentes e inútiles para quienes las aceptan?

33. Pues bien, el tercer aspecto que configura la noción de los dioses es que en nada son tan diferentes los dioses de los hombres cuanto lo son en felicidad y en virtud[292]. Pero, según Crisipo, ni siquiera esta ventaja les queda: Zeus, en

---

[288] La fe de Plutarco en la Providencia divina es uno de los principios más sólidos de su teodicea: cf. *Sobre los oráculos de la Pitia* 402E; *Des. orac.* 435D-E; *Vid. plac. Epic.* 1102D-E.

[289] Cf. *supra,* n. 107. Para una crítica implícita de la idea estoica de que los dioses son dispensadores de cosas indiferentes, cf. Ps.-Plut., *Sobre la vida y la poesía de Homero* 2, 137, 1639-1642 Kindstrand.

[290] Cf. Plut., *Contr.* 1048D y n. 248.

[291] Cf. Plut., *Contr.* 1048C y Ps.-Plut., *El banquete de los Siete Sabios* 158D-E.

[292] Es evidente que Plutarco sustituye aquí la noción común de Dios que los estoicos preconizaban (y que, entre otros atributos, englobaba la felicidad y, lo que es lo mismo, la virtud: cf. *supra,* 1075E y Plut., *Contr.* 1051F), por la noción corriente que la mayoría de los hombres tienen sobre Dios, como un ser infinitamente superior tanto en virtud como en felicidad.

efecto, no es superior a Dión[293] en virtud[294] y Zeus y Dión reciben beneficios por igual el uno del otro —porque son sabios— cuando el uno se encuentra casualmente con un
B movimiento del otro[295]. Pues ése y no otro es el bien que reciben tanto los hombres de parte de los dioses como los dioses de parte de los hombres una vez que se han vuelto sabios. Y al no quedar a la zaga en virtud, afirman que el hombre en ningún modo es inferior en felicidad[296], sino que igual de dichoso que Zeus Salvador es el infortunado que por enfermedades o mutilaciones del cuerpo se quita la vida[297] —en caso de que sea sabio—.

Ahora bien, este sabio no existe ni ha existido en ningún lugar de la tierra, sino que son innumerables los millares de hombres que viven en la más absoluta infelicidad[298] bajo el régimen y autoridad política de Zeus, que preside el mejor sistema de gobierno[299]. No obstante, ¿qué sería más contrario a la noción común sino el hecho de que Zeus gobierne de la mejor manera posible, pero nosotros nos hallemos en la

---

[293] Era convencional el uso de este nombre propio para designar a un individuo cualquiera en los ejemplos de moral práctica comentados por los estoicos: cf. *supra*, 1061C y n. 45.

[294] Lejos de reconocer la inmensa distancia que separa a los seres humanos de los divinos, los estoicos estaban convencidos de la estrecha intimidad que une a los sabios con los dioses, hasta el punto de no admitir diferencias cualitativas entre la virtud y la felicidad de unos y otros (pues ambos representan el *maximum* de excelencia concebible en los seres racionales): cf. Plut., *Contr.* 1038C-D y n. 82, 1048D-E y n. 249.

[295] Cf. *supra*, 1068F-1069A y n. 161.

[296] Cf. *SVF*, III 54c, 248 y 764.

[297] Un recordatorio implícito de la teoría estoica del suicidio razonable del sabio, cuya crítica ha sido desarrollada en el capítulo 11 de este tratado. Cf. también *supra*, n. 172.

[298] Cf. *supra* 1066A-B; Plut., *Contr.* 1048E y n. 250, n. 256.

[299] Cf. *SVF*, I 98 (pág. 27, 21-23); I 548 = II 1150

mayor infelicidad posible?[300]. Y si al menos —cosa que ni siquiera es lícito decir— no quisiera ser Salvador ni Bondadoso ni Protector[301], sino lo contrario de estos bellos epítetos, ningún mal sería posible añadir a los que existen ni en cantidad ni en magnitud, como esos estoicos dicen, ya que todos los hombres viven en la cima de la miseria ⟨y⟩ la perversidad y ni el vicio admite aumento ni exceso la infelicidad[302]. C

34. No es en este punto, sin embargo, donde reside lo más tremendo de sus opiniones, sino en el hecho de que, mientras se enojan con Menandro cuando sobre la escena de un teatro dice[303]:

el más poderoso principio de males entre los hombres,
el exceso de bienes,

porque, a su entender, esto es contrario a la noción común, luego ellos mismos a Dios, siendo bueno, lo hacen principio de males. En efecto, la materia no ha suministrado el mal por sus propios medios, ya que está desprovista de cualida- D
des y recibe todos sus rasgos diferenciadores del principio que la mueve e informa[304]. Y es la Razón que reside en su

[300] Cf. PLUT., *Contr.* 1048F-1049A. Al volver sobre el tema de la Providencia, Plutarco quiere poner de relieve que la figura del sabio estoico es problemática tanto si existe (porque entonces queda equiparada a la Divinidad) como si no existe (porque entonces se quiebra el plan Providencial de Zeus).

[301] Sobre el uso, habitual en Plutarco, de los epítetos cultuales de los dioses para desacreditar la teología estoica, cf. *supra,* n. 274.

[302] Cf. PLUT., *Contr.* 1048E-F y n. 257.

[303] MEN., frag. 786 KÖRTE-THIERFELDER.

[304] Acerca de la doctrina estoica de los principios (activo y pasivo) de la realidad, cf. *infra,* 1085B-C y 1085E-1086A; PLUT., *Contr.* 1054A-B y notas 360-361; *Isis y Osiris* 369A; *SVF,* II 299-328.

interior la que mueve e informa la materia, incapacitada por naturaleza tanto para moverse como para darse forma a sí misma. Así que por fuerza el mal, si no tiene ninguna causa, existe y se ha generado a partir de lo que no es; pero, si su causa es el principio que mueve la materia, se ha generado a partir de Dios[305].

Y es que, si piensan que Zeus no es dueño de sus propias partes ni se sirve de cada una de ellas de acuerdo con su propia Razón, contradicen con sus palabras la noción común, puesto que imaginan a un ser vivo provisto de muchas partes que escapan a su voluntad y que tienen actividades y acciones particulares, sin que el conjunto les dé impulso ni
E sea principio de sus movimientos. Pues ⟨ninguno⟩ de los seres animados está tan mal constituido como para que los pies le echen a andar sin su control, o la lengua se le ponga a hablar, o a dar cornadas los cuernos o mordiscos los dientes. Aberraciones éstas que es forzoso que Dios experimente muchísimas veces si, en contra de su voluntad, los necios, que son partes de él, mienten, cometen crímenes, roban y se matan unos a otros.

---

[305] En *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1015A-B, Plutarco desgrana este mismo dilema para reforzar su personal interpretación del controvertido pasaje de Plat., *Timeo* 35a-b: si el mal no se ha generado a partir del Ser (pues ni el Demiurgo, en su bondad, puede ser responsable de él ni la materia no cualificada, simple receptáculo pasivo), ha de haber un principio cósmico autosuficiente que haya generado el mal en el mundo. Sin embargo, mientras que allí los estoicos eran acusados de caer en la primera parte del dilema (poner la causa del mal en el no ser), aquí se les reprocha dar pábulo a la segunda: el responsable del mal es Dios o el principio activo de la realidad. Los estoicos, de hecho, rechazaban ambos términos del dilema: el primero, porque negaban la existencia incausada (cf. Plut., *Contr.* 1045B-C y n. 189); el segundo, porque la voluntad de bien es inseparable de la Divinidad (cf. Plut., *Contr.* 1049D-E y n. 275).

Pero si, como dice Crisipo[306], ni siquiera la más pequeña de las partes está dispuesta de otro modo si no es de acuerdo con la voluntad de Zeus, sino que por naturaleza todo ser animado está en reposo o en movimiento del modo como aquél lo guía, del modo como aquél lo dirige y detiene y dispone,

esta voz a su vez es más perniciosa que aquélla[307],

porque mil veces más apropiado sería que, a causa de la debilidad y la impotencia de Zeus, las partes hiciesen valer su fuerza y cometiesen muchas extravagancias contra la naturaleza y voluntad de aquél, que el que no hubiese exceso ni crimen del que Zeus no fuera responsable. Pero entonces aquello de que el mundo es una ciudad y los astros sus ciudadanos —y, de ser así, entonces son miembros de las tribus y, por supuesto, arcontes, así como el Sol es consejero y la estrella de la tarde prítano o jefe de policía[308]—, no sé si

F (margin, beside "porque mil veces más apropiado sería que, a causa de la de-")

1077A (margin, beside "la estrella de la tarde prítano o jefe de policía—, no sé si")

[306] Cf. PLUT., *Contr.* 1050C-D (= *SVF,* II 937b) y 1056C (= *SVF,* II 937d).

[307] Fragmento anónimo, sólo atestiguado en este pasaje, de una tragedia (frag. 417 NAUCK) o quizá perteneciente a una comedia (frag. 743 KASSEL-AUSTIN; cf. ARISTÓF., *La Asamblea de las mujeres* 1053, 1070).

[308] La metáfora de la cosmópolis estoica, que servía para reforzar los lazos de unión entre todos los seres racionales (hombres y dioses), subordinados al gobierno supremo de Zeus, quedaría totalmente desacreditada si, como quiere Plutarco, la hipótesis de una 'anarquía cósmica' es la única explicación más o menos viable del origen del mal en el mundo desde la perspectiva estoica. Para otros ejemplos significativos de esta metáfora, que proporcionan la imagen de un Estado cósmico bien gobernado donde cada ciudadano (los astros del cielo) tiene una función precisa, cf. MANILIO, V 734-745 y FILÓN ALEJ., *Sobre las leyes especiales* I, 13-14. En PLUT., *Sobre el exilio* 601A, la figura de la cosmópolis es adaptada a la visión platonizante del autor, según la cual la jerarquía de cargos y honores, correspondientes a los distintos cuerpos celestes, está, en última instancia, supeditada al único rey y señor del Universo, Dios, que —dice Plutarco

no demuestra que son más extravagantes los que tratan de refutar semejantes teorías que los que las sostienen y proclaman.

35. Sin embargo, entre sus afirmaciones de mayor contenido físico, ¿no es acaso contraria a la noción común la de que una semilla sea más extensa y más grande que el fruto engendrado a partir de ella?[309]. Al menos vemos que la naturaleza para todos los seres, tanto animales como plantas, ⟨tanto domésticos⟩ como salvajes, toma como principio de la generación de lo más grande lo que es pequeño, minúsculo y apenas visible. Pues no sólo de un grano de trigo hace nacer una espiga ni una vid de un hueso de uva, sino que de una pepita o una bellota cualquiera que a un pájaro se le escape, como si con una pequeña chispa encendiera y avivara su germinación, la naturaleza hace brotar una planta de enorme altura ya sea de zarza, de encina, de palmera o de
B pino. Por esta razón, dicen también ⟨ellos⟩ que la semilla *(spérma)* recibe ese nombre ⟨en razón del⟩ 'enroscamiento' *(speírasin)* de un volumen grande en un volumen pequeño, mientras que la naturaleza *(phýsin)* se llama así por ser un

---

parafraseando un conocido pasaje de las *Leyes* de PLATÓN— comprende en sí el principio, medio y fin de todo y según naturaleza cumple su recorrido circular.

[309] Cf. FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 101-103 COHN-REITER = *SVF*, II 619, donde se reconoce que la idea estoica de una semilla germinal del mundo (el fuego de la conflagración universal: cf. *infra*, 1077B-C) atenta contra el sentido común y el significado corriente del vocablo 'semilla'. Es probable que aquí Diadúmeno también contraponga ambos términos, alejándose de su propósito inicial de desvelar las contradicciones entre las nociones comunes que los estoicos establecen y sus propias doctrinas.

'hinchamiento' *(emphýsēsin)*[310] y una dispersión de los principios racionales o numéricos[311] que son desplegados y liberados por aquélla[312]. Sin embargo, al menos del mundo dicen a su vez que el fuego es algo así como su semilla y que, en la conflagración universal[313], el mundo se transforma en semilla, con una dispersión enorme a partir de un cuerpo y un volumen más pequeños y tras ocupar en el vacío un espacio adicional infinito, devorado por su crecimiento[314]; y c

---

[310] Los estoicos, como ya hiciera Platón, se servían abundantemente de las etimologías para corroborar sus propias doctrinas: otro ejemplo de esta práctica lo hemos visto en Plut., *Contr.* 1052F.

[311] Estos principios no son otros que las 'razones seminales' *(spermatikoì lógoi)* que generan el mundo de la multiplicidad a partir de la semilla primitiva del fuego: cf. Plut., *Contr.*, n. 348. Es una novedad terminológica de Plutarco, no atestiguada en los fragmentos estoicos, denominar 'razones y números' a las razones seminales de la naturaleza: como sugiere Babut *(Commentaire...,* págs. 290-291, n. 528), ello podría explicarse quizá como un deslizamiento casi involuntario motivado por la propensión de nuestro autor a emparejar ambos términos en sus interpretaciones de la acción del Demiurgo platónico sobre la materia indeterminada (cf. *Charlas de sobremesa.* 720B; *Sobre la generación del alma en el Timeo* 1013C, 1014D, 1017B, 1030C). Por contra, parece poco verosímil que los estoicos tomaran prestado este término de autores platónico-pitagóricos (cf. Baldassarri, *Gli opuscoli...*, II, pág. 90, n. 128), cuando en realidad fueron éstos quienes dieron a su doctrina de los 'números' los rasgos principales de las razones seminales estoicas (cf. Cherniss, *Plutarch's Moralia...*, pág. 797, n. d).

[312] Que los estoicos asumieran el sentido corriente de la palabra 'semilla' (cf. Sén., *Cuestiones naturales* III 29, 2-3; *Epíst.* 38, 2) no impugna el hecho de que decidieran dar ese mismo nombre al fuego primordial del que proceden todas las cosas, que ha de interpretarse como 'semilla' del Universo en un sentido técnico y especializado, pero perfectamente coherente dentro del sistema terminológico estoico.

[313] Sobre el ciclo, eternamente repetido, de la consunción del mundo en fuego (la 'conflagración universal') y su posterior renacimiento, cf. *supra,* n. 95.

[314] Para la noción de 'espacio' en la física estoica, cf. Plut., *Contr.* 1054C y n. 365.

que luego, una vez que el mundo es engendrado de nuevo, su gran volumen se contrae y se desploma, mientras la materia se hunde y se condensa en sí misma en el proceso de su generación.

36. Por otro lado, podemos escuchar en sus discursos —así como leer en muchos de sus escritos— cómo a voz en grito polemizan con los académicos porque éstos trastornan todas las cosas con sus semejanzas indiscernibles, al sostener contra viento y marea que a dos sustancias les corresponde una sola cualidad individual[315]. Sin embargo, no hay hombre alguno que no conciba esto o que, por el contrario, piense que es insólito y paradójico que en el transcurso de todo el tiempo no haya habido ni una paloma indiscernible de otra paloma, ni una abeja de otra abeja, ni un grano de trigo de otro grano de trigo o, como dice el refrán[316], ni un
D higo de otro higo[317]. En realidad, las afirmaciones que contradicen la noción común son las que hacen e inventan esos estoicos, a saber: que a una sola sustancia puedan corres-

[315] Esta afirmación no está atestiguada en ninguno de los testimonios y fragmentos de los académicos, por lo que cabría ver en ella una conclusión que los estoicos habían extraído de la crítica académica a su teoría del conocimiento (cf. Plut., *Contr.*, n. 53). En efecto, puesto que aquéllos negaban la existencia de una representación cataléptica que contuviese todas las particularidades de su objeto, como sostenían los estoicos (Sexto Empír., *Contra los prof.* VII 250), y estaban persuadidos de que siempre era posible encontrar, al lado de la que parece verdadera, una representación falsa 'indiscernible' *(aparállaktos)* de la primera (Sexto Empír., *Contra los prof.* VII 164), los estoicos les habrían imputado la tesis de que dos sustancias o entidades podían compartir la misma cualidad individual. Véase D. N. Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...*, pág. 404.

[316] Cf. frag. 189 Kock = 128 Kassel-Austin (de una comedia anónima).

[317] Cf. *SVF*, II 113-114.

ponder dos cualidades individuales y que la misma sustancia, aun teniendo una sola cualidad individual, pueda recibir la adición de otra y conservar ambas por igual[318]. En efecto, si hay dos cualidades, habrá asimismo, en una sola sustancia, tres y cuatro y cinco y cuantas no sería posible enumerar. Y con esto no quiero decir que están en sus diferentes partes, sino que las infinitas cualidades se encuentran todas por igual en el conjunto de la sustancia. Crisipo, al menos, afirma que Zeus y el mundo guarda similitud con el hombre y la Providencia con su alma. Así pues, cuando se produce la conflagración universal Zeus, que es el único imperecedero entre los dioses, se retira en la Providencia y luego, fundidos como están, uno y otro continúan existiendo en la úni- E
ca sustancia del éter[319].

---

[318] A la imputación unilateral de los estoicos a los académicos (cf. *supra,* n. 298) responde a su vez Plutarco arrojando arbitrariamente contra los primeros la imputación contraria (y no menos absurda) de que una sola sustancia contiene más de una cualidad individual (en el ejemplo aducido más abajo por nuestro autor, la conflagración universal conduciría a la paradoja de que, en la sustancia del éter-fuego, conviven dos individualidades cualificadas: Zeus-mundo y Zeus-Providencia). Pero precisamente Crisipo niega de forma expresa y taxativa esta posibilidad teórica en un fragmento conservado literalmente: «dos cualidades individuales no pueden estar en el mismo sujeto» (Filón Alej., *Sobre la eternidad del mundo* 49 Cohn-Reiter = *SVF,* II 397 [pág. 131, 19-20]). Abdicar de este principio supondría para él poner en peligro la especificidad irreemplazable de cualquier individuo, basilar en su concepción nominalista de la realidad.

[319] Aunque en la conflagración Zeus-mundo se transforma en Zeus-Providencia (cf. Plut., *Contr.,* n. 324), eso no quiere decir que no sean la misma realidad: los estoicos identificaban sin tapujos Zeus, la Razón y la Providencia (cf. Plut., *Contr.* 1050A-B y n. 285). Además, si la Providencia es, en el símil estoico, el alma del mundo, Zeus y la Providencia no son dos individualidades diferentes en la misma medida en que no pueden serlo una persona y su propia alma. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...,* I, págs. 174-175; Rist, *La filosofía estoica...,* págs. 172-

37. Dejemos ya, pues, a los dioses, rogándoles que nos concedan sentido común e inteligencia común, y veamos cómo es la doctrina estoica de los elementos[320]. Es contrario a la noción común que un cuerpo sea lugar de otro cuerpo y que un cuerpo pase a través de otro cuerpo[321], si ninguno de los dos contiene espacio vacío, sino que lo lleno penetra en lo lleno y es receptáculo de la mezcla un cuerpo que por su continuidad no tiene intervalo ni espacio dentro de sí[322].

---

174 = «Categories and their Uses», en LONG (ed.), *Problems...*, págs. 46-48.

[320] En realidad, como explica CHERNISS *(Plutarch's Moralia...*, págs. 802-803, n. d), la doctrina de los elementos no se analiza hasta el capítulo 48. Hasta entonces, Plutarco dedica su atención a aquellas teorías físicas estoicas sin las cuales su crítica a la noción de elemento no se entendería en todas sus implicaciones: la mezcla total, la realidad corporal como *continuum*, el concepto de espacio y tiempo no discretos, la corporeidad de todo lo existente.

[321] Con estas expresiones, cargadas de intención polémica, presenta Diadúmeno la doctrina estoica de la mezcla total (cf. *SVF*, II 463-481), que constituye el tema monográfico de este capítulo. Los estoicos sostenían que los cuerpos son susceptibles de una compenetración recíproca y, al mismo tiempo, no admitían la existencia del vacío dentro del Universo (cf. PLUT., *Contr.* 1054B-C y n. 363). El concepto clave de la teoría estoica de la mezcla total es el de 'coextensión' *(antiparéktasis)*, en virtud del cual un cuerpo de inferior volumen, pero más rarefacto, se difunde a través de un cuerpo más extenso y más denso, sin que ello suponga para el primero un aumento de volumen o de masa (para los ejemplos atribuidos a Zenón y Crisipo, cf. *infra*, 1078C-E y n. 326, n. 329). Es evidente que, cuando pensaban en esta posibilidad teórica, sus miras estaban puestas en la acción del 'hálito vital' *(pneûma)* en el Universo, penetrando la materia e imprimiéndole forma y movimiento (cf. PLUT., *Contr.*, notas 31, 148, y 187). Sobre la teoría estoica de la mezcla, véase SANDBACH, *The Stoics...*, págs. 75-76; SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs 390-391.

[322] La imposibilidad de defender a un tiempo la compenetración recíproca de todos los cuerpos y la continuidad del Universo corpóreo fue ya vislumbrada por ARISTÓT., *Física* 213b6-12 en su examen crítico de los argumentos favorables al vacío, así como frecuentemente glosada por

Ellos, sin embargo, que no comprimen un solo cuerpo contra otro, ni contra dos o tres o diez, sino que, tras haber tro- F
ceado el mundo, introducen todas sus partes en una sola, cualquiera que sea, y niegan que la más pequeña parte que podamos percibir con los sentidos sea insuficiente para la más grande cuando viene a su encuentro, tienen la desfachatez juvenil de convertir en doctrina la refutación de sus adversarios[323], como otras muchas veces, y ello a costa de aceptar hipótesis contradictorias con las nociones.

Por lo menos, la consecuencia inmediata de esta teoría es que quienes mezclan todos los cuerpos con todos los cuerpos aceptan además muchas afirmaciones monstruosas y aberrantes. Una de ellas es la de que 'tres' es 'cuatro'. Porque, mientras que los demás dicen esto a modo de exa- 1078A
geración, como ejemplo de un enunciado inconcebible, para esos estoicos es ésta la conclusión a que llegan cuando mezclan un solo tazón de vino con dos de agua: si la medida de vino no ha de quedarse corta sino que ha de igualarse con la de agua, extienden el tazón de vino por todo el agua y lo disuelven en él por completo, haciendo dos tazones donde sólo había uno, a causa de la igualación de la mezcla con los dos tazones. Efectivamente, seguir siendo un solo tazón y hacerse coextensivo e igual a dos ⟨será hacer la mitad igual⟩ al doble. Pero si, para alcanzar suficiente capacidad en la mezcla con los dos tazones, el tazón de vino adquiere en la

---

ALEJ. AFROD. en varios pasajes de su tratado *Mezcl.* (recogidos en *SVF*, II 473-475), una de nuestras principales fuentes para el conocimiento de esta doctrina estoica.

[323] Plutarco repite aquí el reproche varias veces dirigido a los estoicos (cf., por ejemplo, PLUT., *Progr. virt.* 76 A) de que convierten en doctrina las refutaciones de sus adversarios. En este caso, se trata de los argumentos de los atomistas defensores del vacío que fueron glosados por Aristóteles en su defensa de un Universo continuo y sin fisuras (cf. *supra*, n. 322).

disolución una medida de dos tazones, esta medida es al mismo tiempo de tres como de cuatro: de tres, porque un tazón está mezclado con dos; de cuatro, porque, una vez mezclado con dos, ha adquirido una cantidad igual a la de los tazones con que se ha mezclado[324].
B

Y por cierto que no sólo llegan a esta preciosa conclusión al introducir cuerpos en un cuerpo, sino también a la imposibilidad de concebir la noción de continente. En efecto, si los cuerpos al mezclarse pasan unos dentro de otros, fuerza es que un cuerpo no contenga a otro ni éste sea contenido por aquél, ni que uno sea receptáculo y el otro esté en su interior (pues de ese modo no habrá mezcla, sino un contacto y yuxtaposición de las superficies, ya que una penetra en el interior y la otra la contiene en el exterior, mientras las restantes partes son separables al no estar mezcladas y mantenerse compactas). Pero si la mezcla se produce tal como ellos la entienden, es forzoso que los componentes que entran en la mezcla se encuentren unos dentro de otros y que el mismo ingrediente simultáneamente sea contenido por

[324] Se trata de una conclusión aventurada por Plutarco con fines polémicos, pero que, en realidad, los estoicos jamás extrajeron de su doctrina de la mezcla total. En PLUT., *Contr.* 1038F, Crisipo considera expresamente que no ceder al asentimiento de que tres es igual a cuatro es una acción recta pero no merece ningún elogio en particular (tan evidente le parecía la falsedad de tal enunciado). Por otro lado, en este tipo de mezcla cada uno de los ingredientes conserva su propia sustancia y cualidad (cf. ALEJ. AFROD., *Mezcl.* 3, pág. 216, 28-31 = *SVF,* II 473 [pág. 154, 22-26]), de tal manera que, en términos cuantitativos, la masa de la materia mezclada equivale siempre a la suma de sus ingredientes. Como ha indicado SAMBURSKY, *Physics...*, págs. 11-17, los estoicos atisbaron el concepto físico de 'densidad específica', que permite concebir cambios de densidad en un mismo cuerpo en función de las condiciones físicas (en este caso, las mezclas producidas por dilución de los ingredientes). Véase también M. J. WHITE, «Stoic Natural Philosophy», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, págs. 146-150.

otro, al estar en su interior, y lo contenga a éste, al ser su receptáculo. Y se impone a su vez la conclusión inversa, a saber: que ninguno de esos dos estados es posible, puesto que la mezcla obliga a ambos cuerpos a penetrarse recíprocamente y a que ninguna porción carezca de ninguna otra, sino que ⟨todo⟩ esté compenetrado de todo[325]. C

Es aquí sin duda donde viene a propósito aquel ejemplo de la pierna tan explotado en las diatribas de Arcesilao, que viene bien para pisotear jocosamente las extravagancias de los estoicos[326]. En efecto, si existen las mezclas totales, ¿qué obstáculo hay para que por una pierna amputada, putrefacta, arrojada al mar y en él disuelta, no sólo navegue, como decía Arcesilao, la flota de Antígono[327], sino también D las mil doscientas trirremes de Jerjes junto con las trescientas griegas, que en la pierna librarían la batalla naval?[328].

---

[325] Estas argumentaciones de Plutarco, que disfraza de corolarios de la doctrina estoica de la mezcla, son pertinentes siempre que se proyecten sobre la compenetración recíproca de cuerpos ya constituidos como tales, pero dejan de serlo si el horizonte teórico de la mezcla no es otro que el de la acción del *pneûma* sobre la materia, dando lugar a las entidades corpóreas que configuran la realidad (cf. *supra,* n. 321). En el primer caso, desde luego, los estoicos no supieron dar una explicación plausible de cómo dos cuerpos podían ocupar el mismo lugar, aun cuando acertaran a intuir los variados fenómenos físicos asociados a la mezcla (cf. *infra,* n. 252).

[326] Arcesilao, frag. 16 Mette. Esta hipótesis hilarante estaba dirigida por Arcesilao contra la teoría de la mezcla propuesta por Zenón, el fundador del Pórtico (cf. *SVF,* I 92 y 102a [pág. 28, 20-21]), quien, a tenor de la crítica de su principal adversario filosófico, había ya desarrollado el núcleo esencial de esta doctrina.

[327] Se trata con toda probabilidad de la batalla naval de Cos, en la que Antígono Gonatas, rey de Macedonia de 276 a 239 a. C., derrotó a la flota de Ptolomeo II en la Guerra de Cremónides (267-262 a. C.).

[328] En la segunda Guerra Médica, la batalla naval de Salamina (480 a. C.), con la decisiva victoria de la flota ateniense sobre la persa, significó el principio del fin de la invasión de Jerjes y dio inicio a la hegemonía ática en el Egeo.

Pues, sin lugar a dudas, lo que es más pequeño no se quedará atrás ni se detendrá en su marcha dentro de lo que es más grande. O, de lo contrario, la mezcla tendrá un límite y el último fragmento de ella, haciendo contacto allí donde termina, no penetrará en el conjunto, sino que se abstendrá de mezclarse; en cambio, si la mezcla es total, ¿no brindará la pierna a los griegos, ¡por Zeus!, la posibilidad de librar la batalla naval en su interior?

Pero, mientras que este proceso requiere putrefacción y cambio, un solo tazón o una sola gota que, desde aquí mismo, cayera en el mar Egeo o en el de Creta, alcanzará el Océano y el mar Atlántico, no mediante un contacto externo con la superficie del mar, sino completamente disuelta en él,
E en toda su profundidad, longitud y extensión. También Crisipo acepta esto al instante en el libro primero de sus *Investigaciones físicas,* cuando afirma que nada se opone a que una sola gota de vino se mezcle con el mar[329]. Y para que no nos sorprendamos de ello, dice que, a causa de la mezcla, la gota se extiende hasta el mundo entero: no sé qué afirmación podría parecer más absurda que ésta.

38. Por otro lado, es contrario a la noción común que en la naturaleza de los cuerpos no haya extremidad ni una ⟨parte⟩ primera ni última en que termina la magnitud del cuerpo[330], sino que aparezca sin cesar algo que está más allá de

[329] Tras haberse burlado, por mediación de Arcesilao, de la doctrina zenoniana de la mezcla, ahora le toca el turno a Crisipo, quien aceptó la doctrina del fundador de la Estoa e incluso polemizó con Aristóteles afirmando categóricamente la posibilidad de efectuar una mezcla total de dos líquidos de magnitudes extremadamente desiguales (vino y agua), hipótesis rechazada por el Estagirita (*Sobre la generación y la corrupción* 328a 23-31): cf. Dióg. Laerc., VII 151 = *SVF,* II 479.

[330] La doctrina estoica de la divisibilidad infinita de la materia, que constituye el objeto de este capítulo, está estrechamente vinculada a la teo-

de lo aprehendido y reduzca lo existente a infinitud e indefinición[331]. Pues no será posible percibir una magnitud ni mayor F
ni menor que otra, si las partes de una y otra están abocadas por igual a avanzar hasta el infinito, sino que es suprimida la naturaleza de la desigualdad, ya que, si percibimos cosas desiguales, es porque una se queda atrás con anterioridad en sus partes últimas, mientras que la otra la sobrepasa y es superior a aquélla[332].

Mas si no existe la desigualdad, de ello se sigue que no existe la irregularidad ni la rugosidad de un cuerpo, ya que la irregularidad es desigualdad de una superficie consigo misma, y la rugosidad irregularidad acompañada de dureza[333]: cualidades que no admiten en ningún caso quienes no 1079A
ponen límite a ningún cuerpo en una parte última, sino que, igual que el número de sus partes, arrastran todos los cuer-

ría de la mezcla total (cf. ALEJ. AFROD., *Mezcl.* 5, págs. 221, 25-222, 3; DIÓG. LAERC., VII 150-151 = *SVF,* II 482b [pág. 158, 23 y 26]). En un Universo continuo, constituido de cuerpos y exento de vacío, la compenetración del hálito vital en la materia sólo es completamente efectiva si los cuerpos son divisibles indefinidamente y no tienen límites o extremidades («partes últimas») donde termina un cuerpo y empieza otro. De ahí que, para los estoicos, las nociones de parte y todo, así como la de límite corpóreo, son en última instancia artificios de nuestro lenguaje y pensamiento y no responden a la realidad de las cosas: *SVF,* II 80 y 488.

[331] Estos reproches son muy similares a los que hacían los epicúreos a los estoicos en su defensa de las extremidades mínimas en los cuerpos, aprehensibles por los sentidos y comparables, a menor escala, a las partes mínimas del átomo, únicamente perceptibles con la mente: cf. EPIC., *Epístola a Heródoto* 57-59; LUCRECIO, I 599-608 y 746-752. Véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 391-392.

[332] Cf. LUCRECIO, I 615-619. El origen de esta aporía se encuentra en la famosa paradoja de la 'dicotomía' propuesta por Zenón de Elea, discípulo de Parménides, para demostrar la imposibilidad del movimiento (cf. frag. 29A25 DIELS-KRANZ).

[333] Cf. PLAT., *Timeo* 58a1; 63e8-10.

pos hasta el infinito[334]. Sin embargo, ¿cómo no va a ser evidente que el hombre está constituido de más partes que el dedo del hombre, así como a su vez el mundo de más partes que el hombre? Pues esto es lo que sabe y concibe toda la gente, a menos que uno se haga estoico. Al hacerse estoico, uno afirma y opina lo contrario, es decir, que el hombre no consta de más partes que el dedo ni el mundo de más partes que el hombre. En efecto, la división hace avanzar los cuer-
B pos hasta el infinito, y, entre las cosas infinitas, no hay ni un más ni un menos y ninguna cantidad es superior a otra; o, de lo contrario, dejarán de fraccionarse las partes del cuerpo de menor magnitud y de proporcionar por sí mismas multitud de partes[335].

AM. Entonces ¿qué? ¿No tratan de contrarrestar estas aporías?

---

[334] Diadúmeno expone tendenciosamente la doctrina estoica de la divisibilidad infinita de los cuerpos cuando sugiere (coincidiendo en esto con los epicúreos: cf. *supra,* n. 331) que ello significa postular un número infinito de partes en todos los cuerpos. En realidad, siguiendo las huellas de ARISTÓTELES *(Física* 206a9-14; 233a24-28), Crisipo había negado expresamente esta posibilidad (cf. *SVF* II 482a y b) y prefería hablar de división indefinida o infinita de los cuerpos, en lugar de división hasta el infinito: en efecto, de hecho la división no alcanza ningún término infinito, sino que, como operación matemática, no tiene fin. Véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 392.

[335] Plutarco lleva hasta sus últimas consecuencias la premisa errónea en que descansa su crítica a la doctrina estoica de la divisibilidad infinita de los cuerpos, interpretada como multiplicación hasta el infinito de las partes de cualquier cuerpo (cf. *supra,* n. 334). Si Crisipo afirmaba que el cuerpo humano no tenía más partes que el dedo del cuerpo humano, o el cuerpo humano que el mundo, lo que quería decir es que en un Universo continuo no tiene sentido hablar de partes, porque la estructura de la materia es divisible indefinidamente y no presenta fracturas ni discontinuidades. Plutarco, en cambio, malinterpreta estas afirmaciones como paradojas ofensivas para el sentido común.

DIAD. Con ingenio y coraje, por cierto. Afirma Crisipo, en efecto, que, cuando se nos pregunte si tenemos partes y cuántas y de qué partes están compuestas y de cuántas, haremos una distinción, estableciendo como regla general que estamos compuestos de cabeza, tronco y extremidades, pues esto es todo lo que estaba sometido a indagación y controversia. «Pero si dirigen la pregunta hacia las partes últimas —continúa[336]—, no hay que suponer nada semejante en absoluto, sino que es preciso decir que ni estamos constituidos de ciertas partes ni, de forma similar, de un número determinado, ni infinito ni finito»[337]. He decidido recurrir a las palabras literales de aquél para que seas consciente de cómo trataba de salvaguardar las nociones comunes, cuando nos c prescribía concebir cada uno de los cuerpos como si no estuviera compuesto ni de ciertas partes ni de un número cualquiera de ellas, ni infinito ni finito. Porque si, al igual que lo indiferente entre lo bueno y lo malo, hubiera un término medio entre lo finito y lo infinito, se podría haber resuelto la dificultad diciendo cuál es ése. Pero si lo que no es finito lo concebimos como infinito, del mismo modo que lo que no es igual lo percibimos sin más desigual y lo que no es perecedero imperecedero, entonces la afirmación de que el cuerpo no está formado ni de partes finitas ni infinitas vendrá a

[336] *SVF*, II 483 (pág. 158, 31-34).

[337] Crisipo concede la posibilidad de asumir en la práctica el uso corriente de la palabra 'parte' en relación con un 'todo' porque, en definitiva, no otro es su significado lingüístico; pero, advierte a continuación, si hablamos de las partes últimas, el lenguaje corriente no sirve para nada, puesto que entonces ni siquiera se plantea la cuestión de si estamos constituidos de partes ni de cuántas partes ni, en consecuencia, de si el número de nuestras partes es finito o infinito.

D ser similar, según creo, a la de que el argumento no está formado ni de premisas verdaderas ni falsas[338] ni de ***[339].

39. Además de esto, afirma con la desfachatez de un adolescente que en una pirámide, constituida de triángulos, los lados de sus caras, inclinados como están a lo largo de la línea de contacto, son desiguales pero no sobresalen por donde son de mayor tamaño[340]. ¡Así es como trataba de custodiar las nociones! En efecto, si hay algo que es más grande y no sobresale, habrá algo que sea más pequeño y no se quede corto; así que también será desigual tanto si no sobresale como si no se queda corto, es decir, lo desigual será

[338] El argumento de Plutarco no es pertinente en la medida en que Crisipo, al recurrir a la oscura expresión 'ni infinito ni finito', no tiene como punto de referencia las parejas habituales de términos contradictorios en la lógica estoica, como 'verdadero-falso' (cf. *supra,* n. 14), que excluyen la posibilidad de un término intermedio como el de 'indiferente' entre 'bueno' y 'malo' (cf. PLUT., *Contr.,* n. 20). Así pues, Crisipo no cuestionaría el principio lógico del 'tercero excluido' por la sencilla razón de que, como hemos visto en la nota anterior, no trata de encontrar un término medio entre 'finito' e 'infinito' para computar las partes de un cuerpo, sino que es esta operación misma la que carece completamente de sentido.

[339] CHERNISS *(Plutarch's Moralia...,* pág. 818) integra esta laguna textual con verosimilitud: ⟨premisas atómicas ni moleculares⟩; pero, como apunta BABUT *(Commentaire...,* pág. 312, n. 584), es imposible saber qué par de contradictorios figuraba en el texto original.

[340] Este oscuro pasaje, que ha recibido interpretaciones controvertidas (cf. HAHM, «Chrysippus' solution»..., págs. 217-219; BABUT, *Commentaire...,* págs. 312-313, n. 587), se explica bien si se pone en estrecha relación con la paradoja del cono propuesta por Demócrito más abajo, tema central de este capítulo (cf., *infra,* 1079E-1080A). Así pues, los 'lados' *(pleurás)* de que habla Crisipo no serían las caras triangulares de la pirámide, sino las secciones imaginarias, paralelas a la base, que, en contacto unas con otras, aumentan progresivamente de tamaño desde el vértice sin que esa diferencia de magnitud suponga una diferencia de superficie entre cada uno de los segmentos y los segmentos contiguos. Para la solución de Crisipo a esta aporía, cf. *infra,* n. 342.

igual y no será más grande lo que es más grande ni más pequeño lo que es más pequeño.

Mira además de qué manera ha respondido a Demócrito, E quien planteó con rigor científico y vivaz perspicacia el siguiente problema: si un cono es seccionado en un plano paralelo a la base, ¿cómo habremos de concebir las superficies de los segmentos? ¿Serán iguales o desiguales? Pues si son desiguales, harán el cono irregular, al recibir muchas muescas escalonadas y una contextura rugosa; pero si son iguales, los segmentos serán iguales y el cono adquirirá manifiestamente las propiedades del cilindro, al estar compuesto de círculos iguales y no desiguales, lo cual es de todo punto absurdo[341]. Pero aquí precisamente, tratando de mostrar la F ignorancia de Demócrito, Crisipo afirma que las superficies no son ni iguales ni desiguales, mientras que los cuerpos son desiguales debido a que las superficies no son ni iguales ni desiguales[342].

---

[341] Demócrito, frag. 68B155 Diels-Kranz. Para Demócrito, el problema del cono expuesto en este pasaje planteaba una verdadera aporía imposible de solucionar en los términos de su concepción atomista de la realidad, que, al postular unidades mínimas e indivisibles de extensión espacial (los átomos), excluye la divisibilidad infinita de la materia y el concepto abstracto de límite incorpóreo, recursos de los que se servirá Crisipo en su intento de resolver la aporía de Demócrito (cf., *infra*, n. 342). Para otras interpretaciones sobre el papel que este problema podría haber desempeñado en el pensamiento de Demócrito, cf. Cherniss, *Plutarch's Moralia...*, pág. 820, n. a.

[342] La mayoría de los intérpretes ha entendido esta paradójica afirmación de Crisipo como si propusiera una tercera alternativa, que para muchos es un atisbo, revolucionario en la física antigua, de las magnitudes infinitesimales: así, en el ejemplo del cono, el concepto de una superficie que no es ni igual ni desigual a otra superficie contigua traduciría el concepto matemático moderno de 'mayor o igual', utilizado en el cálculo infinitesimal, ya que la diferencia de magnitud entre tales segmentos, aunque existente, tendería a cero en la superficie de contacto: así, entre otros,

Lo cierto es que dictaminar que, como las superficies no son ni iguales ⟨ni desiguales⟩, los cuerpos resultan ser desiguales, es propio de alguien que se toma una libertad asombrosa para escribir lo primero que le viene a la cabeza. Porque la razón, con la ayuda de la evidencia, permite percibir lo contrario, esto es, que son desiguales las superficies de los cuerpos desiguales y más grande la del cuerpo más grande —a menos que el cuerpo haya de tener la parte so-
1080A bresaliente, por donde es más grande, desprovista de superficie. Pues si las superficies de los cuerpos más grandes no exceden a las de los más pequeños, sino que se quedan atrás

SAMBURSKY, *Physics...*, 93-95; LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 301. En realidad Crisipo, como hemos visto en el capítulo anterior (cf. *supra*, n. 338), no tiene la intención de cuestionar el principio del 'tercero excluido' y plantea la cuestión no como un problema físico, tal como lo había entendido Demócrito (cf. *supra*, n. 341; véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 393-394), sino como un problema estrictamente matemático. En este sentido, como bien han mostrado CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, págs. 820-822, nota b) y BABUT (*Commentaire...*, págs. 314-316, n. 592), la clave para la correcta interpretación de este pasaje reside en no perder de vista que, en el estoicismo, las superficies, así como otros conceptos geométricos como la línea, el punto o el límite, son incorpóreos (cf. *SVF*, II 482a). Por eso, de cada uno de los segmentos del cono, en cuanto entidades discretas, es posible decir que son desiguales, mientras que de las superficies que, en la línea de contacto, constituyen el límite incorpóreo de cada uno de los segmentos, sólo puede decirse que carecen de existencia física real y, en este caso concreto, no son ni iguales ni desiguales. En virtud de la primera condición, el cono mantiene las propiedades específicas de esta figura geométrica y no se convierte en un cilindro; en virtud de la segunda, el cono evita la afloración de muescas a lo largo de su superficie y no se convierte en un zigurat. Es de suponer que ésta fuera también la explicación que dio Crisipo al ejemplo de la pirámide tratado al comienzo del capítulo, sólo que, en este caso, utilizó una terminología distinta: la de las superficies «desiguales sin sobresalir» (cf. *supra*, n. 340). Véase también el trabajo de HAHM, «Chrysippus' solution»..., quien da una interpretación distinta de la aporía democrítea del cono y de la solución aportada por Crisipo.

con anterioridad, entonces un cuerpo provisto de un límite tendrá una parte sin límite, es más, imposible de ser limitada en absoluto[343]. En efecto, si afirma que ⟨de este modo queda demostrado que Demócrito violenta las nociones, a él precisamente le sucede lo mismo cuando escribe⟩[344]: «ya que las muescas en el cono, de las que desconfía Demócrito, las produce, sin lugar a dudas, la desigualdad de los cuerpos, no la de las superficies.» Es ridículo, entonces, que al suprimir las superficies considere refutada la irregularidad de los cuerpos.

Pero si nos atenemos a la hipótesis de Crisipo, ¿qué es más contrario a la noción común sino inventar semejantes teorías? Pues si establecemos que una superficie no es ni igual ni desigual a otra superficie, también será posible decir que una magnitud no es ni igual ni desigual a otra magnitud y un número a otro número ¡Y eso que no tenemos la posibilidad de mencionar ni podemos concebir siquiera un tér- B

---

343 Para Plutarco, la única salida que, desde la perspectiva estoica, permite explicar la enigmática expresión crisipea de que las superficies de los segmentos del cono no son ni iguales ni desiguales es la negación de la existencia de superficies en los límites de los cuerpos. En rigor, lo que Crisipo sostenía es que las superficies no son ni iguales ni desiguales por no ser corpóreas (cf. *supra,* n. 342). Acto seguido, siguiendo una práctica ya habitual en su método crítico, Plutarco procede a refutar la conclusión que él mismo ha extraído de la teoría estoica, llamando la atención sobre la incoherencia que supone decir de las superficies que no son ni iguales ni desiguales cuando éstas han sido suprimidas de las extremidades de los cuerpos.

344 Se trata de una cita literal de Crisipo (no incluida por VON ARNIM en *SVF,* II 489), que corrige el planteamiento de Demócrito desde los supuestos del pensador atomista, sin comulgar realmente con ellos: si aceptáramos las incisiones en el cono imaginadas por Demócrito, dice Crisipo, no las habría producido la desigualdad de las superficies de los segmentos contiguos —algo absolutamente inconcebible para él—, sino la desigualdad de los segmentos discretos del cono.

mino medio entre lo igual y lo desigual, que no sea ninguno de los dos! Además, si las superficies no son ni iguales ni desiguales, ¿qué obstáculo hay para que también los círculos sean concebidos como ni iguales ni desiguales? Porque no hay duda de que las superficies mismas de los segmentos del cono son círculos. Y si concebimos así los círculos, también habrá que considerar ni iguales ni desiguales los
c diámetros de los círculos. Pero si sucede esto, lo mismo diremos también de los ángulos, los triángulos, los paralelogramos, los paralelepípedos y los cuerpos. Y, en efecto, si las longitudes no son ni iguales ni desiguales unas a otras, tampoco lo serán las profundidades ni las anchuras ni los cuerpos[345].

¿Cómo se atreven luego a censurar a quienes introducen las 'características comunes' y ciertos movimientos indivisibles que, paradójicamente, ni están en movimiento ni en reposo[346], si ellos mismos dicen que son falsas proposicio-

[345] En ambas enumeraciones, Diadúmeno comete el error de atravesar la frontera, para los estoicos infranqueable, entre las entidades corpóreas (que son, en un plano estrictamente físico, o iguales o desiguales) y los incorpóreos (de los que sólo en una vertiente abstracta o matemática podría decirse eventualmente que son o iguales o desiguales o, como en el caso de las superficies de los segmentos de un cono, ni iguales ni desiguales): en la primera enumeración, pasa de las figuras geométricas a los cuerpos; en la segunda, la longitud, la anchura y la profundidad son precisamente las tres dimensiones de las realidades corpóreas.

[346] Las 'características comunes' designan en el epicureísmo las analogías existentes entre las partes mínimas sensibles de los cuerpos, como sus extremidades, y las partes mínimas e indivisibles del átomo: cf. *supra*, n. 331. En cuanto a la contradicción de imaginar un cuerpo que no está ni en movimiento ni en reposo, apunta igualmente a los epicúreos, en concreto a su doctrina del movimiento indivisible de los átomos, que transcurre entre unidades espaciales y temporales a su vez indivisibles y que, por esa razón, según los adversarios del epicureismo, obliga a los átomos a moverse dando saltos entre dichos *quanta* espacio-temporales, introduciendo

nes como éstas: «si ciertas cosas no son iguales entre sí, éstas son desiguales entre sí» y «no es posible que estas cosas sean iguales entre sí y no desiguales entre sí»?[347]. Pero como dice que una cosa es más grande y sin embargo no sobresale, merece la pena preguntarle si estas cosas se acoplarán unas a otras. Porque, si se acoplan, ¿cómo va a ser más D grande una de las dos? Pero si no se acoplan, ¿cómo no va a sobresalir necesariamente una y a quedar corta la otra? ¿⟨O es que⟩, si no se acoplan, es porque no sobresale ninguna de las dos y, si se acoplan, es porque una de las dos es más grande? En tales perplejidades están expuestos a caer necesariamente los que no preservan las nociones comunes.

40. Por otro lado, si es contrario a la noción común que nada esté en contacto con nada, no menos contrario es el hecho de que los cuerpos estén en contacto unos con otros, pero este contacto no se haga con nada. Sin embargo, es esto lo que están obligados a aceptar quienes no admiten partes mínimas de un cuerpo, sino que conciben siempre una parte anterior a la que parece estar en contacto y nunca de- E jan de avanzar más allá[348]. En todo caso, ésta es la principal

una combinación de movimiento y reposo inconcebible en una secuencia espacio-temporal continua, como la preconizada por los estoicos: cf. Epicuro, frag. 278 Usener.

[347] En la primera proposición, los estoicos cuestionaban la equivalencia entre 'no ser igual' y 'ser no-igual o desigual', una postura que tiene precedentes en la lógica aristotélica (cf. Aristót., *Analíticos primeros* 51b25-28). En la segunda, Plutarco malinterpreta lo que es una negación de una proposición conjuntiva (cf. Plut., *Contr.*, n. 226), que debería haberse expresado así: 'No: estas cosas son iguales entre sí y no desiguales entre sí'. Así, al considerarla falsa, los estoicos postularían como verdadera la proposición afirmativa, esto es, la equivalencia entre 'igual' y 'no desigual', que es justo lo contrario de lo que Plutarco da a entender.

[348] De la ausencia de límites corpóreos entre las cosas en un Universo continuo (y, por ende, infinitamente divisible) como el de los estoicos (cf.

objeción que ellos hacen a los defensores de la indivisibilidad de los cuerpos: que, en ese supuesto, no es posible un contacto ni de totalidad a totalidad ni de partes con partes. En efecto, la primera situación no produce contacto, sino mezcla, mientras que la segunda es imposible, ya que los indivisibles no tienen partes[349]. ¿Cómo no van a caer enton-

---

supra, cap. 38, 1078E y n. 330), se desprende para Plutarco la inexistencia de contacto entre los cuerpos (en el primer término del dilema) o (en el segundo) la contradicción de imaginar un contacto que se produce por medio de un incorpóreo, el límite (cf. *infra*, 1080E-F y n. 351). Pero ambas alternativas son en realidad contrarias a la doctrina estoica: en el primer caso, los cuerpos están siempre en contacto unos con otros precisamente en virtud de la continuidad de lo real (cf. *SVF*, II 448 y 544); en el segundo, como ocurre con cualquier incorpóreo (cf. *SVF*, II 790 y 791), el límite no es responsable en sí mismo de producir un contacto entre los cuerpos; lo que garantiza el contacto es, en realidad, la inexistencia de vacío en el Universo. El límite no es, pues, asimilable, como quiere Plutarco, a la parte última de un cuerpo, sino un artificio de nuestra mente, que, en su incorporeidad, no tiene existencia real, sino que tan sólo 'subsiste' *(hyphestánai)* en nuestro intelecto (*SVF*, II 80, 488).

[349] Ésta era la crítica dirigida por los estoicos al atomismo defendido por los epicúreos, que presupone la existencia de cuerpos indivisibles e indestructibles (los átomos), sometidos a separaciones y combinaciones recíprocas. Si esto es así, es decir, si se quiebra la continuidad de lo real, es imposible explicar, a escala atómica, el contacto de los cuerpos en las dos modalidades previstas aquí por los estoicos: la primera de ellas, el contacto total de dos cuerpos es absolutamente imposible, porque se trataría no de un contacto, sino de una mezcla (cf. *supra*, n. 321); la segunda, el contacto de parte a parte, está vedada porque los átomos no tienen partes. Al seguir esta línea crítica, los estoicos se hacen eco de un pasaje de Aristóteles *(Física* 231b2-3), donde se postula la imposibilidad de que los cuerpos indivisibles estén en contacto entre sí en tres modalidades teóricas: de todo a todo, de parte a parte y de parte a todo. Epicuro había tratado de salir al paso de las objeciones aristotélicas con su doctrina de las partes mínimas del átomo (cf. *supra*, n. 331), unidades mínimas de extensión que sólo es posible concebir con el pensamiento y que no admiten ser separadas dentro del átomo. Al afirmar que los átomos no tienen partes, en este pasaje los estoicos o no tienen en cuenta la respuesta de Epicuro a Aristó-

ces en esta contradicción ellos mismos, que no admiten ninguna parte última ni primera? Porque dicen, ¡por Zeus!, que los cuerpos se tocan unos a otros en un límite, no de totalidad a totalidad ni de parte a parte[350]. Ahora bien, el límite no es un cuerpo. Por consiguiente, un cuerpo tocará a otro cuerpo con un incorpóreo, y a su vez no lo tocará, al estar en medio un incorpóreo. Si lo toca, el cuerpo actuará y padece- F
rá a causa de un incorpóreo —porque por naturaleza los cuerpos actúan y padecen unos por efecto de otros y mantienen entre sí un contacto recíproco[351].

---

teles o no le dan crédito, puesto que tales partes no son en todo caso separables. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 301.

[350] La denuncia de contradicción que Diadúmeno lanza contra los estoicos está fundada en el hecho de que ha interpretado como doctrina estoica la crítica del Pórtico a los epicúreos, cuando en realidad esta crítica es deudora de Aristóteles, según hemos visto en la nota anterior. En efecto, el propio Diadúmeno aclara a continuación que los estoicos tampoco admitían la posibilidad de un contacto total entre cuerpos (lo que sería una mezcla) ni de parte a parte, pues negaban la existencia real de las partes últimas de un cuerpo (cf. *supra*, 38, 1078E-F y n. 335, n. 337; cap. 40, 1080D-E). La única posibilidad que a los estoicos les queda para eludir el dilema que les planteaba Plutarco al comienzo del capítulo es sostener, tal como atestigua Diadúmeno, que los cuerpos «se tocan en un límite». Puesto que el límite es un incorpóreo, esta expresión no hay que entenderla, como hace Plutarco, en el sentido de que un incorpóreo se interpone entre los cuerpos, paradoja que da lugar a toda una serie de corolarios absurdos analizados por Diadúmeno a lo largo del capítulo, sino que el límite es el punto imaginario, abstracto, donde se produce un contacto virtual entre cuerpos engarzados por un *continuum* espacio-temporal (cf. *supra*, n. 348): véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 401-402; BABUT, *Commentaire...*, págs. 323-325, n. 615. Para otras interpretaciones distintas del testimonio de Plutarco, véanse LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 301 (el límite no es ni corpóreo ni incorpóreo); J. BRUNSCHWIG, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pág. 97 (el límite es un 'no-algo'; hipótesis acogida por WHITE, «Stoic Natural Philosophy»..., págs. 150-151).

[351] Cf. *supra*, 1073E y notas 256-257.

Ahora bien, si el cuerpo mantiene contacto por medio de un incorpóreo, así ocurrirá también cuando tengan lugar una conjunción y una mezcla coalescente[352]. Así pues, en las conjunciones y mezclas es obligado que los límites de los cuerpos o permanezcan o no permanezcan y se destruyan. Pero cada una de estas posibilidades es contraria a la noción común. En efecto, ni siquiera ellos mismos admiten destrucciones y generaciones de incorpóreos[353], mientras que no podría producirse una mezcla y conjunción de cuerpos si és-
1081A tos conservasen sus propios límites, ya que el límite fija y deslinda la naturaleza de un cuerpo[354]. Pero, si las mezclas no son yuxtaposiciones de partes con partes, sino que los componentes de la mezcla se funden unos con otros, como

[352] Los estoicos distinguían tres clases de mixtura *(míxis)* entre los cuerpos (cf. *SVF,* II 471 [pág. 153, 1-26] y 473 [pág. 154, 6-28]): la mezcla por 'yuxtaposición' *(paráthesis),* que crea estructuras estables de cuerpos conjuntados entre sí (como es el caso de los granos de trigo amontonados en un silo); la 'mezcla' propiamente dicha *(krâsis),* que produce una unión íntima y estrecha, una 'coalescencia' *(symphyia)* de los componentes sin que éstos pierdan su sustancia y cualidades específicas, eventualmente segregables (éste es el caso de la mezcla de vino y agua o la del 'hálito vital' y la materia); y, por último, la 'fusión' *(sýnchysis),* que disuelve los ingredientes y sus cualidades específicas hasta constituir un cuerpo sustancialmente nuevo (por ejemplo, los medicamentos). Plutarco se refiere en este párrafo sólo a los dos primeros tipos de mezcla, aunque, por la terminología empleada más abajo (1081A: «se funden»), parece no distinguir con claridad el segundo del tercero.

[353] Pues, según los estoicos, la generación y la destrucción pertenecen al Universo real, esto es, corpóreo (cf. GALENO, *Sobre las causas de las enfermedades* 1, pág. 1 KÜHN = *SVF,* II 772), mientras que los incorpóreos, como productos de nuestra mente, son inmutables: cf. *supra,* 1073E-F.

[354] Cf. *supra,* 1078B-C y n. 325. La argumentación de Plutarco está viciada desde el principio por la errónea interpretación del límite incorpóreo de los estoicos como una entidad intermedia, que establece una especie de frontera recíproca entre cuerpos contiguos (cf. *supra,* n. 350).

ellos dicen, hay que admitir que los límites se destruyen en las mezclas y luego se generan en las segregaciones. Nadie podría concebir esto fácilmente.

Por otro lado, en la medida en que los cuerpos están en contacto unos con otros, son asimismo sometidos a presiones, choques y rebotes recíprocos. Pero no es posible que un incorpóreo padezca o produzca estos efectos —es más, ni siquiera es concebible—: sin embargo, nos quieren obligar a concebir eso. Si la esfera toca el plano en un punto, está B claro que rueda a través del plano en un punto[355]. Y si su superficie es rociada con tinte rojo, marcará en el plano una línea roja; ⟨si está⟩ al rojo vivo, calentará el plano. Pero que un cuerpo sea teñido por un incorpóreo o calentado por un incorpóreo es contrario a la noción común. Si imaginamos una esfera de arcilla o de cristal que cae desde lo alto hacia un plano de piedra, sería ilógico que no se rompiera a causa del impacto contra un objeto resistente, pero más absurdo sería que se rompiera al precipitarse contra un límite y un punto incorpóreo. En conclusión, los estoicos confunden completamente las prenociones acerca de los incorpóreos y de los cuerpos y aún las destruyen, asociándolas a muchas C nociones imposibles.

41. Es contrario a la noción común que haya tiempo futuro y pasado, pero no haya tiempo presente, y que el 'hace poco' y el 'ayer' subsistan y, sin embargo, el 'ahora' sea absolutamente inexistente. Y, sin embargo, a esta conclusión

---

[355] El punto *(sēmeîon)* es, en el estoicismo, otro ejemplo de límite incorpóreo donde, en un nivel abstracto y únicamente subsistente en nuestro intelecto, se produce el contacto entre dos cuerpos: la circunferencia y el plano. Como en los ejemplos anteriores, la crítica de Plutarco presupone erróneamente la paradoja de un contacto físico real entre un cuerpo y un incorpóreo.

llegan los estoicos cuando no admiten una unidad mínima de tiempo ni quieren que el instante actual sea indivisible, sino que, de cualquier momento que uno cree concebir y captar como presente, una parte pertenece al futuro y otra al pasado[356]. Así que nada permanece en el instante actual ni queda parte alguna del tiempo presente si del tiempo que so-
D lemos denominar 'presente' una parte se asigna a los acontecimientos futuros y otra a los del pasado[357]. De ello resulta, pues, una de estas dos consecuencias: o bien se establece

[356] Para un excelente y exhaustivo análisis de este capítulo, cf. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien...*, págs. 30-45. Si el tiempo, al igual que el espacio, es continuo e infinitamente divisible, como creían los estoicos *(SVF,* II 482a y 491b), no es posible aislar una unidad mínima de tiempo mensurable en el instante actual, sino que el presente se engarza sin solución de continuidad entre el pasado y el futuro, de tal manera que, en abstracto, cualquier momento presente es una especie de punto inextenso que encadena el pasado con el futuro (cf. ARISTÓT., *Física* 219b10-12, 220a31-32, 222a1-b4): por eso, dice Plutarco parafraseando a Crisipo, el presente se divide en una parte pasada y otra parte futura y, como tal, no tiene existencia. Sin embargo, si consideramos dos testimonios transmitidos por ESTOBEO (el primero de Crisipo: I 8, 42, 25-43 = *SVF,* II 509; el segundo de Posidonio, representante de la Estoa media: I 8, 42, 11-24), es posible advertir que los estoicos admitían la validez de esta conclusión sólo en el caso de un tiempo presente concebido «en sentido estricto» *(kat' apartismón),* es decir, como una mera abstracción. Pero, además de este presente abstracto, Crisipo y Posidonio acuñaron otra acepción más laxa *(katà plátos)* del tiempo presente, ligada a la definición estoica de tiempo como «intervalo del movimiento o magnitud de medida que acompaña al movimiento del mundo» (cf. *SVF,* II 509-511). En este sentido, el presente es un factor inseparable del movimiento de los cuerpos y, aunque incorpóreo, participa tangencialmente de existencia real *(hypárchein),* al menos en un grado superior a la mera virtualidad del pasado y el futuro *(hyphestánai).* Sobre el uso de estos verbos en la terminología estoica, véase GOLDSCHMIDT, «Ὑπάρχειν et ὑφιστάναι...», págs. 331-344.

[357] Cf. PLUT., *La la E de Delfos* 392F, donde una idea similar a esta concepción estoica del tiempo es puesta al servicio del tema platónico de la inestabilidad del mundo del devenir.

que «el tiempo era y el tiempo será» y se elimina «el tiempo es», o bien ⟨se establece⟩ que «hay un tiempo presente» —una parte del cual ha sido presente y la otra lo será— y se afirma que lo que existe es en parte futuro y en parte pasado y que el 'ahora' es en parte 'antes' y en parte 'después', de tal modo que 'ahora' es 'todavía no' y 'ya no' (puesto que el pasado es 'ya no' y el futuro 'todavía no')[358]. Al dividir así el tiempo ellos están ⟨obligados⟩ a sostener que hoy ⟨es en parte ayer y en parte mañana⟩, este año en parte el año pasado y en parte el año que viene, lo simultáneo en parte ante- E
rior y en parte posterior[359]. Y, en efecto, se enzarzan en embrollos no menos incongruentes, cuando consideran que es lo mismo 'todavía no', 'ya' y 'ya no', 'ahora' y 'ahora no'. Por el contrario, todos los demás hombres creen y conciben el 'hace poco' y el 'dentro de poco' como partes diferentes del 'ahora' y colocan éste después del 'ahora' y aquél antes del 'ahora'.

Entre los estoicos, ⟨en cambio⟩, Arquédemo afirma que el 'ahora' es una suerte de juntura y conexión entre el pasado y el futuro, sin darse cuenta de que suprime todo el tiem- F
po, porque, si el 'ahora' no es tiempo sino un límite del tiempo y todo fragmento de tiempo es tal como el 'ahora', parece claro que el tiempo en su totalidad no tiene parte alguna y se disuelve por completo en límites, conexiones y

---

[358] El dilema propuesto aquí por Plutarco entre la inexistencia o existencia del presente, donde cada uno de los términos corresponde a cada una de las acepciones del tiempo presente en la teoría estoica (cf. *supra*, n. 356), se resuelve en falso, puesto que el segundo término se divide, igual que el primero, en un tiempo pasado y un tiempo futuro.

[359] Diadúmeno extiende la definición estoica del presente abstracto o puntual a unidades temporales superiores al 'ahora' (el día y el año), que sólo pueden corresponder al presente de la vida, es decir, a su segunda acepción.

junturas[360]. Y Crisipo, en su afán de rizar el rizo con la división del tiempo, afirma en *Sobre el vacío* y otras obras que la parte del tiempo que pertenece al pasado y al futuro no existe sino que subsiste y que sólo el presente tiene existencia real, mientras que en el libro tercero, cuarto y quinto de *Sobre las partes* establece que el tiempo presente es en parte
1082A futuro y en parte pasado[361]: de donde resulta que él divide lo que en el tiempo tiene existencia real en las partes irreales de tal realidad. Es más: no admite en absoluto ninguna realidad del tiempo, si es que el presente no tiene ninguna parte que no pertenezca al futuro o al pasado.

42. Pues bien, si la concepción del tiempo es para ellos como atrapar agua con la mano, que cuanto más se aprieta más se cuela y se escapa entre los dedos[362], lo relativo a las

---

[360] Del ateniense Arquédemo de Tarso, discípulo de Diógenes de Babilonia, sabemos por PLUTARCO *(Sobre el exilio* 605) que emigró a Babilonia y fundó entre los partos una escuela estoica. Su definición del presente es equiparable a la que daban Crisipo y Posidonio del presente en sentido estricto, un mero punto inextenso que hace de límite imaginario entre el pasado y el futuro. La crítica de Diadúmeno a este filósofo presupone la concepción de un tiempo compuesto de unidades mínimas, que él, como académico, quizá compartía: pues reprocha a Arquédemo suprimir la totalidad del tiempo si éste se compone de una suma de fragmentos (límites, conexiones y junturas) idénticos al instante actual, cuando una propuesta semejante rompería abiertamente con el postulado de la continuidad e infinita divisibilidad del tiempo, que ningún estoico cuestionaba. Véase a este propósito la interesante interpretación de BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, págs. 110-111, n. 151.

[361] La denuncia de la contradicción crisipea entre la negación y la afirmación de la realidad del presente (1081F), atestiguada respectivamente en *Sobre las partes* y *Sobre el vacío,* pone tácitamente sobre la mesa la doble acepción del tiempo presente en el pensamiento estoico (cf. *supra,* n. 356).

[362] Cf. PLUT., *La E de Delfos* 392A-B, donde esta misma imagen es aplicada a la descripción del mundo del devenir desde una óptica platonizante.

acciones y movimientos contiene una total confusión de la evidencia. Pues si el presente se divide en el pasado y en el futuro[363], es forzoso que el movimiento presente sea también en parte movimiento cumplido en el pasado y en parte movimiento por venir[364], que quede suprimido todo término y principio de movimiento ⟨y⟩ que de ninguna acción haya habido comienzo ni vaya a haber final, puesto que las acciones se reparten simultáneamente con el tiempo[365]. Porque, como ellos dicen, así como una parte del tiempo presente pertenece al pasado y otra al futuro, así lo que se hace es en parte lo que se ha hecho y en parte lo que se hará. ¿Cuándo, entonces, ha tenido principio, cuándo tendrá fin la acción de almorzar, la de escribir, la de caminar, si todo el B

[363] Cf. *supra* 1081C y n. 356.

[364] Desde una perspectiva platónica, Plutarco interpreta el tiempo y el movimiento como factores esenciales del mundo del devenir y, en ese sentido, por completo interdependientes. Su crítica a la concepción estoica del tiempo se funda así en un presupuesto ajeno a la definición canónica en el Pórtico, según la cual el tiempo no es otra cosa que un «intervalo del movimiento» (cf. *SVF*, II 509-511). En cuanto incorpóreo, no tiene más realidad que la de ser medida del movimiento y, como ente abstracto, es matemáticamente divisible hasta el infinito sin que ello suponga, como cree Plutarco, la necesidad de dividir el movimiento hasta el infinito. En efecto, el tiempo incorpóreo no tiene capacidad para actuar sobre los cuerpos en movimiento ni para imponerles límites (comienzo y fin): al igual que los límites espaciales entre los cuerpos, los límites temporales no son sino abstracciones del pensamiento.

[365] Cf. Plut., *La E de Delfos* 392F-393A. En el estoicismo, la relación entre los términos es completamente inversa, es decir, es el tiempo el que 'se reparte simultáneamente con el movimiento' y no al revés, puesto que el tiempo incorpóreo sólo subsiste como una realidad de segundo grado absolutamente subordinada al movimiento y es el movimiento actual y presente, como único dato de hecho, el que confiere al pasado y el futuro su realidad por así decir «virtual».

que almuerza ha almorzado y almorzará y todo el que camina ha caminado y caminará?[366]

Pero, como suele decirse, la cosa más terrible entre las terribles es la siguiente: si resulta que el que está vivo ha vivido y vivirá, el vivir ni ha tenido principio ni tendrá fin, sino que cada uno de nosotros, según parece, ha nacido sin que haya empezado a vivir y morirá sin que vaya a dejar de
c vivir. Pues si no existe ninguna parte última del presente, sino que para el que vive una parte del presente sobrevive siempre en el futuro, jamás deviene falsa la proposición: «Sócrates vivirá», ⟨sino que⟩, cuantas veces ⟨sea⟩ verdad la proposición «Sócrates vive», tantas veces será mentira la proposición «Sócrates está muerto». Así que, si la proposición «Sócrates vivirá» es verdad en partes infinitas del tiempo, la de «Sócrates está muerto» no será verdad en ninguna parte del tiempo[367]. Por consiguiente, ¿cuál sería el término de una

[366] Los ejemplos aducidos por Plutarco reposan sobre la confusión entre las dos acepciones de tiempo presente distinguidas por Crisipo (cf. *supra,* n. 356): en efecto, estas actividades (almorzar, escribir, caminar y, como crisol de todas ellas, vivir) son mensurables en un presente 'en sentido laxo', dotado de una cierta existencia efectiva como factor inseparable del movimiento. Así pues, no tiene sentido repartir tales actividades entre el pasado y el futuro, pues la disolución del presente en pasado y futuro es propia del presente 'en sentido estricto', es decir, aquel que, en un continuo temporal, admite una división matemática hasta el infinito y, por tanto, no es concebible sino como límite imaginario entre el pasado y el futuro.

[367] Plutarco ha interpretado más arriba la divisibilidad matemática de la materia como generación de partes infinitas entre dos cuerpos contiguos, negando la existencia de partes últimas entre ellos (cf. *supra,* 1079A-B y n. 334); ahora esperaríamos que interpretara la divisibilidad matemática del tiempo como multiplicación infinita de partes entre el presente y el pasado, por un lado, y entre el presente y el futuro, por otro. Y, al menos, Plutarco hace equivalentes las partes infinitas del presente a las partes de todo el tiempo y/o a las partes del futuro, a fin de demostrar que, en ese supuesto, la vida de Sócrates se prolongaría infinitamente en el futuro. Sobre la aporía de la muerte de Sócrates, imposible de situar en un

acción, dónde terminaría lo que se está haciendo, si, cuantas veces es verdad la proposición «se está haciendo», tantas veces es verdad también la de «se hará». Si Platón está escribiendo y conversando, mentirá quien diga que alguna vez Platón dejará ⟨de escribir y⟩ conversar, si sobre el que está D
conversando nunca es falsa la proposición «conversará», ni sobre el que está escribiendo la de «escribirá».

Además, ⟨si⟩ no hay ninguna parte de lo que está sucediendo que no haya sucedido o vaya a suceder, esto es, que no pertenezca al pasado o al futuro, y no es posible tener percepción de algo que haya sucedido o vaya a suceder, esto es, del pasado o del futuro[368], entonces no es posible tener percepción de ninguna cosa en absoluto, porque en el presente ni vemos el pasado o el futuro ni escuchamos ni captamos ninguna otra percepción de las cosas que hayan sucedido o vayan a suceder. ⟨Así pues⟩, ninguna cosa, ni siquiera si está presente, será perceptible si siempre una parte del presente pertenece al futuro y otra al pasado, esto es, si una parte ha sucedido y otra sucederá.

43. Por otro lado, ellos mismos dicen que Epicuro co- E
mete una violencia despiadada contra las nociones, cuando admite que los cuerpos se mueven a igual velocidad y que ninguno es más veloz que ningún otro[369]. Sin embargo, una

---

fragmento de tiempo presente, cf. el testimonio de Alej. Afrod. *apud* Simplicio, *Comentario a la «Física» de Aristóteles*, pág. 1296, 18-25 Diels; Sexto Empír., *Contra los prof.* IX 269 y X 346.

[368] Plutarco se hace eco de uno de los principios de la gnoseología estoica, según el cual sólo es posible percibir imágenes de objetos presentes que, a través de los sentidos, se imprimen en el principio rector del alma (*SVF,* II 53 y 59). Así pues, ni el pasado ni el futuro son perceptibles y, como incorpóreos, sólo 'subsisten' en nuestro pensamiento.

[369] Cf. Epic., *Epístola a Heródoto* 61; Lucr., II 225-239. La velocidad uniforme de los átomos se atribuye en estas fuentes a la falta de resistencia

actitud mucho más despiadada que ésa y más distante de las nociones es la de quienes sostienen que ninguna cosa es alcanzada por ninguna otra, ni siquiera si a la tortuga de la fábula[370] [—como dicen—] «la persiguiera desde atrás el veloz caballo de Adrasto»[371]. Esta conclusión es obligada, ya que los cuerpos se mueven en intervalos sucesivos pero las distancias que atraviesan son divisibles hasta el infinito, como esos estoicos piensan. Pues si la tortuga lleva sólo un pletro ⟨de ventaja⟩ al caballo, los que dividen esta distancia hasta el infinito y desplazan a cada cual en intervalos suce-
F sivos, nunca conseguirán que el más veloz se aproxime al más lento, puesto que el más lento tendrá siempre un intervalo de ventaja que se divide en infinitos intervalos[372].

Y la idea de que, si se vierte agua desde un vaso o una copa, nunca se verterá del todo, ¿cómo no va a ser contraria a la noción común? ¿O cómo no va a ser una consecuencia

---

al movimiento atómico en un medio vacío, pero es posible, por el contexto inmediato, que Plutarco tenga en mente la explicación desarrollada más tarde en la escuela epicúrea, que relaciona ese fenómeno con la existencia de unidades espacio-temporales mínimas e indivisibles (cf. SIMPL., *Comentario a la «Física» de Aristóteles,* pág. 938, 17-26 DIELS): si hubiera diferencias de velocidad entre los átomos, en el tiempo empleado por el átomo más rápido en recorrer la distancia mínima el más lento recorrería una distancia inferior, lo cual es imposible.

370 ESOPO, *Fábulas de Libanio* 2 HAUSRATH-HUNGER.

371 Adaptación parcial de *Ilíada* XXIII 346-347: Arión, el caballo del rey argivo Adrasto, salvó a su dueño de la muerte en la primera expedición de los Siete contra Tebas (cf. PS.-APOLODORO, III 6, 8).

372 Como puede comprobarse en este ejemplo, los adversarios del estoicismo hacían suya, con ligeras variantes, la aporía de la 'dicotomía' de Zenón de Elea (cf. *supra,* n. 322), protagonizada por una tortuga y Aquiles, el héroe «de raudos pies». Los estoicos salían al paso de esta paradoja insistiendo en que, como ocurre en el caso de los cuerpos (cf. *supra,* 1079A-B y n. 334), una división indefinida del espacio, como operación matemática, no implica la existencia real de partes infinitas en un intervalo espacial determinado.

de lo que esos estoicos dicen? En efecto, el movimiento que 1083A tiene lugar en una sucesión anterior ⟨y posterior⟩ a través de un espacio divisible hasta el infinito no podría concebirse finalizado por completo[373], sino que, al dejar continuamente un residuo divisible, convertirá en inconcluso todo vertido y todo escape y fluir de un líquido, así como cualquier traslación de un sólido o cualquier caída libre de un cuerpo pesado.

44. Paso por alto muchas opiniones absurdas de los estoicos, por ceñirme a aquellas que son contrarias a la noción común. En cuanto al argumento sobre el crecimiento, tiene ya cierta antigüedad, pues fue planteado, como dice Crisipo, por Epicarmo[374]. Sin embargo, a los seguidores de la Aca-

---

[373] Cf. Sexto Empír., *Contra los profesores* X 123 = *SVF*, II 491a. Este testimonio sirve de complemento a la respuesta que los estoicos daban a la paradoja de la tortuga y Aquiles. En efecto, el movimiento de un cuerpo a través de un intervalo espacial infinitamente divisible se produce «como si cubriera de forma compacta el intervalo divisible en una sola e idéntica fracción de tiempo», es decir, el cuerpo en movimiento no se fragmenta en las partes divisibles del intervalo espacio-temporal recorrido, evitando que el movimiento sea condenado a un avance sin progresión espacial. En este pasaje, Plutarco contradice precisamente esta tesis de los estoicos cuando insiste en que el movimiento siempre tiene lugar «en una sucesión anterior y posterior» del *continuum* espacio-temporal, lo que hace imposible abarcarlo en su conjunto de una sola vez cuando se recorre un intervalo divisible. Véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 392-393.

[374] Sobre el argumento del crecimiento, atribuido por nuestras fuentes al comediógrafo siciliano Epicarmo (1.ª mitad del siglo v a. C.), cf. Diόg. Laerc., III 9-11 = Epicarmo, frag. 23B1-2 Diels-Kranz; Plut., *Teseo* 23, 1; *Sobre el retraso del castigo divino* 559A-B; *Comentario anónimo al «Teeteto»*, col. 71, 12-40; Sexto Empír., *Esbozos pirrónicos* III 82-84. Como puede verse en la paráfrasis que de él hace Diadúmeno (cf. *infra*, 1083B), el reto más difícil que planteaba este argumento, afrontado sucesivamente por las distintas escuelas (cf. Plat., *Banquete* 207d-e; Aristót., *Sobre la generación y la corrupción* 321b11-13), era el de salvaguardar la noción de identidad individual como sustrato permanente del

demia, para quienes la aporía del crecimiento no tiene ni mucho menos una solución fácil e inmediata a la vista, ⟨esos estoicos⟩ los han cubierto de acusaciones y han puesto el grito en el cielo porque destruyen las prenociones y ⟨profe-
B san la filosofía⟩ en contra de las nociones comunes[375]. ⟨Sin embargo, son los propios estoicos los que no sólo ni siquiera⟩ preservan ⟨las nociones⟩, sino que incluso trastornan además la percepción sensorial[376].

El argumento es, en efecto, simple y esos estoicos admiten las premisas: todas las sustancias individuales están en flujo y movimiento y pierden unas partes de sí mismas al tiempo que reciben otras que afluyen a ellas de cualquier sitio; el número y la cantidad de las cosas que se suman y se restan no permanece el mismo sino que es variable, y la sustancia sufre una transformación a causa de dichas entradas ⟨y salidas⟩. Por costumbre, se ha impuesto incorrectamente a estos cambios la denominación de 'crecimientos' y 'decrecimientos', cuando el nombre apropiado para ellos es más

---

crecimiento y la mengua de un cuerpo, sin precipitarse en el abismo de no ver en este fenómeno sino un proceso continuo de renovación y transformación de las cosas, alimentado por el incesante flujo y reflujo de sus partes constitutivas. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 172-173; Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 403-406.

375 Crisipo dedicó a este tema un tratado monográfico (*Sobre el argumento del crecimiento:* cf. Filón Alej., *Sobre la eternidad del mundo* 48, 1-2 Cohn-Reiter = *SVF*, II 397 [pág. 131, 6-7]), donde, según el presente testimonio de Plutarco y el de otras fuentes (*Comentario anónimo al «Teeteto»*, col. 70, 12-25; Sexto Empír., *Esbozos pirrónicos* III 82), se emplearía a fondo contra las reservas de los académicos a la solución propuesta por los estoicos: ésta, en efecto, no negaba la tesis central del argumento, pero trataba al mismo tiempo de salvar la 'noción común' de identidad individual (cf. *infra*, n. 379).

376 Sobre el sentido exacto de este contraataque académico a Crisipo, cf. *infra*, n. 384.

bien el de 'generaciones' y 'destrucciones', porque hacen pasar a un cuerpo de un estado a otro, mientras que el crecer y el menguar son afecciones de un sustrato corporal que permanece. C

Siendo más o menos así los razonamientos que defiende y establece el argumento, ¿qué opinan esos abogados de la evidencia, esos modélicos seguidores de las nociones comunes? Que cada uno de nosotros es gemelo, de dos naturalezas, doble —no como los poetas consideran a los Moliónidas[377], que estaban unidos ⟨en unas partes⟩ de su cuerpo y separados en otras—, sino que somos dos cuerpos que tienen el mismo color, la misma forma, el mismo peso ⟨y que ocupan el mismo lugar, por más que⟩ no los haya visto antes ningún hombre. Sólo esos estoicos han visto esta combinación, esta duplicación y ambivalencia, a saber, que cada uno de nosotros somos dos sustratos: uno, sustancia; el otro, D ⟨cualidad individual⟩[378]. Aquél está en constante flujo y mo-

[377] Los Moliónidas Éurito y Ctéato, hijos del dios Posidón (su padre mortal era Áctor) y de la mortal Molíone, pasaban por ser hermanos gemelos de talla y fuerza sobrehumanas (cf. *Ilíada* XI 709-752; XXIII 638-642) que participaron en la guerra entre su tío Augías y Heracles. Igual que ocurre en este pasaje (cf. también PLUT., *Sobre el amor fraterno* 478C), algunas fuentes los caracterizan, ya desde época arcaica, como siameses de naturaleza monstruosa: cf. HESÍODO, frags. 17-18 MERKELBACH-WEST; PS.-APOLODORO, II 7, 2.

[378] Con su doctrina de los 'primeros géneros', los estoicos redujeron a cuatro el número de las 'categorías' aristotélicas (cf. *SVF*, II 369 y 371), de las cuales Diadúmeno nombra aquí expresamente la 'sustancia' *(ousía)* y la 'cualidad (individual)' ([*idiōs*] *poión:* 'individualmente cualificado'), mientras que más abajo (cf. 1083E y n. 382) se refiere implícitamente a las dos restantes, el 'modo' *(pōs échon:* 'dispuesto en un cierto modo') y la 'relación' *(pròs tí pōs échon:* 'dispuesto en un cierto modo en relación con algo'). A todas, por cierto, las llama Diadúmeno 'sustratos' *(hypokeímena),* utilizando este término en un sentido genérico, no en su acepción técnica de 'materia subyacente', que se utilizaba también, como sinónimo de

vimiento, sin crecimiento ni mengua, y no permanece absolutamente tal cual es; éste en cambio permanece tal cual es y crece y mengua y experimenta todo lo contrario que el primero[379]: ¡y eso que es congénito a él, está ensamblado a él, compenetrado con él y no procura a la percepción ningún medio de captar su diferencia[380]!

'sustancia', para designar la primera categoría. Acerca del estatuto —ontológico o lingüístico— de los primeros géneros del ser en el estoicismo, véanse J. J. D. Duhot, «Y a-t-il des catégories stoïciennes?», *Revue Internat. de Philos.* 178 (1991), 220-245; S. Menn, «The Stoic theory of categories», *Oxford Stud. of Ancient Philos.* 17 (1999), 215-247; y J. Brunschwig, «Stoic Metaphysics», en Inwood, *The Cambridge Companion...*, págs. 227-228.

[379] La sustancia, materia fluyente e inasible que subyace a todas las cosas, es completamente ajena a los fenómenos de crecimiento y mengua porque está sometida a un cambio perpetuo y no puede garantizar en sí misma la permanencia de ningún sustrato individual (cf. Dióg. Laerc., VII 150 = *SVF*, II 316; Posidonio, frag. 268, 8-11 Theiler). En cuanto a la individualidad cualificada, se trata del 'hálito vital' *(pneûma:* cf. Plut., *Contr.*, n. 31, n. 148, n. 187) que, en virtud de su movimiento tensor y su cohesión interna, imprime en la materia informe una identidad única y distinguible de cualquier otra y permanece idéntico a sí mismo a lo largo de la vida de cualquier organismo (cf. Posidonio, frag. 268, 11-13 Theiler; Sén., *Epíst.* 113, 11). En el primer nivel del análisis, por tanto, los estoicos aceptaban el argumento del crecimiento, en el segundo creían poder garantizar la permanencia de un sustrato corpóreo.

[380] En efecto, la materia y la cualidad se compenetran hasta tal punto (cf. *infra,* cap. 50, 1085E; Plut., *Contr.* 1054A-B) que resultan inseparables (mientras no sobrevenga la muerte del organismo: cf. Plut., *Contr.* 1052C y n. 331) y, como en las mezclas totales (cf. *supra,* cap. 37, 1077E-1078D y n. 321), ambos constituyentes, imposibles de percibir por separado al ser recíprocamente permeables, no por ello deben ser confundidos. Algunos estoicos del periodo medio de la escuela, como Mnesarco, discípulo y sucesor de Panecio, y Posidonio, perfeccionaron estos argumentos para demostrar la coexistencia en un mismo ser de la sustancia y la cualidad individual: cf. Estob., I 20, 7, 23-28 (= Posidonio, frag. 268 Theiler) y 29-40 (Mnesarco).

Con todo, cuenta la leyenda que el famoso Linceo veía a través de una piedra o una encina[381] y había uno en Sicilia que se sentaba en una atalaya y desde allí veía las naves de los cartagineses salir del puerto, aunque estuvieran a una distancia de un día y una noche de carrera[382]. Calícrates y E
Mirmécides, según dicen, construían carros recubiertos con alas de mosca y grababan en un grano de sésamo versos de los poemas de Homero[383]. Sin embargo, nadie ha distinguido ni establecido esta alteridad y diferencia que hay dentro de nosotros; ni siquiera nosotros nos hemos dado cuenta de que hemos nacido dobles y, en una parte de nosotros, estamos en constante flujo y, en otra, permanecemos idénticos desde el nacimiento hasta la muerte[384].

---

[381] Sobre la extraordinaria agudeza visual de Linceo, cf. *Cantos Ciprios* frag. 15 Bernabé; Pínd., *Nemea* X 61-63; Apolonio de Rodas, I 153-155.

[382] Esta anécdota, transmitida por numerosas fuentes antiguas en una pluralidad de variantes, figuraba entre los ejemplos suministrados por las escuelas de retórica a los aprendices de oradores, según nos refiere Cic., *Lúc.* 81.

[383] Acerca de estos escultores miniaturistas de época incierta, cf. Plinio el Viejo, VII 85 y XXXVI 43; Eliano, *Varia Historia* I 17.

[384] Como ha mostrado Babut *(Commentaire...,* págs. 351-352, n. 703), la insistencia de Diadúmeno en la imposibilidad de percibir los dos sustratos que conforman todos los seres sugiere que el punto de mira de la crítica plutarquea sea la incompatibilidad de la propuesta de Crisipo con ciertos aspectos significativos de la doctrina estoica de la percepción. Como hemos visto en el capítulo 36 (cf. *supra,* 1077C-D y n. 315), los estoicos sostenían que la imagen de cualquier objeto impresa en nuestro principio rector ha de poseer todas las especificidades de su individualidad cualificada, de tal manera que no sea posible confundir ese objeto con otro muy similar. La objeción de Diadúmeno (¿cómo es que resulta imposible aprehender con los sentidos la unión íntima de ambos sustratos?: cf. también *Papiro de Oxirrinco* 3008, 6-18) parece apuntar contra un flanco desguarnecido por la solución estoica de la aporía del crecimiento: si las especificidades de un cuerpo son perceptibles por los sentidos, han de ser

Y eso que estoy simplificando más de la cuenta la doctrina, porque son cuatro los sustratos que ellos crean en cada uno o, por decirlo en otras palabras, de cada uno de nosotros hacen cuatro[385]. Pero bastan los dos anteriores para caer en
F el absurdo, si es que, cuando escuchamos a Penteo decir en la tragedia que ve dos soles y dos Tebas[386], no decimos que ve sino que no ve, pues está fuera de sí y tiene el juicio desquiciado. Sin embargo, a esos estoicos, que consideran dobles y biformes no una sola ciudad, sino todos los hombres y los animales y los árboles todos, así como los muebles, los instrumentos y los vestidos, ¿no los vamos a mandar a paseo por obligarnos a no comprender antes que a comprender? Cierto es que a lo mejor en este caso se les puede disculpar
1084A que inventen sustratos de naturaleza heterogénea, porque ningún otro subterfugio se les presenta en su aspiración de salvaguardar y preservar los fenómenos del crecimiento.

45. Pero cuando fabrican en el alma diferencias y formas de cuerpos en un número poco menos que infinito, nadie podría decir a qué pasión se aferran o qué otras hipótesis tratan a su vez de adornar, sino tan sólo que expulsan o más bien suprimen y destruyen por completo las nociones comunes y corrientes e importan además otras nociones extrañas y exóticas. Es, en efecto, perfectamente absurdo que consideren entidades corpóreas las virtudes y los vicios y, además

---

aprehensibles entre sus rasgos físicos inmediatos; pero, como tales rasgos están sujetos a transformaciones continuas, ello supone para los estoicos renunciar al carácter permanente de la individualidad cualificada y plegarse ante el argumento del crecimiento. Ante este reproche, los estoicos oponían su confianza intuitiva en la posibilidad de percibir tales rasgos individuales e intrasferibles: véase Sedley, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 404.

[385] Para las cuatro categorías estoicas, cf. *supra*, n. 378.

[386] Cf. Euríp., *Bacantes* 918-919.

de éstos, las artes y todos nuestros recuerdos, y aun nuestras representaciones, pasiones, impulsos y asentimientos[387], pe- B ro digan que no se asientan en ningún sitio ni existe un lugar ⟨específico⟩ para ellos, sino que les conceden un único conducto puntiforme situado en el corazón, donde encierran el principio rector del alma[388], ocupado por tantos cuerpos que la gran mayoría de ellos ha escapado a quienes son reputados expertos en delimitar y separar cada una de sus partes.

Pero convertir estas cosas no sólo en cuerpos, sino también en seres vivos dotados de razón[389], y encerrar en el corazón a tantos seres vivos —no a un enjambre pacífico ni amistoso, sino a una turba hostil y combativa[390]—, y hacer de cada uno de nosotros un parque zoológico o un establo o

---

[387] Sobre la corporeidad de todas las facultades morales y mentales del alma, consecuente con la propia corporeidad del alma en el estoicismo, cf. PLUT., *Contr.*, n. 148.

[388] Las facultades comprimidas en el principio rector del alma se distinguen de las restantes facultades o partes del alma en que no se asientan en ningún órgano corporal específico (como, por ejemplo, la función del lenguaje tiene su lugar propio en el aparato fonador), sino que residen todas por igual en un conducto estrecho situado en el corazón, desde el cual se irradian a través de todo el organismo: cf. PLUT., *Contr.*, n. 187.

[389] Cf. STOB., II 7, 5b7, 7-12 = *SVF*, III 306; SÉN., *Epíst.* 113, 2 = *SVF*, III 307 (pág. 75, 17-22): el alma es un ser vivo porque cumple las funciones vitales básicas de todo ser vivo (como percibir, reproducirse, etc.); ahora bien, la virtud es, según la definición estoica ortodoxa, el principio rector del alma, en sí mismo racional, en una disposición o modo de ser *(pōs échon)* determinado; luego la virtud es también un ser vivo racional.

[390] Igual que las virtudes, comparadas aquí a un «enjambre pacífico y amistoso» (cf. PLAT., *Menón* 72a7), también serían seres vivos, desde esta perspectiva, la «turba hostil y combativa» de los vicios que anidan en el alma. De hecho, Plutarco interpreta la teoría estoica como si sólo los vicios vivieran en el alma humana, haciéndose eco del pesimismo moral de Crisipo, ya criticado en otros pasajes (cf. PLUT., *Contr.*, n. 256).

un caballo de madera[391] (¿o si no cómo podríamos concebir y nombrar las ficciones de esos estoicos?): eso es por así decir el colmo del desprecio y de la trasgresión contra la evidencia y la experiencia común[392].

c Pero es que ellos dicen que no sólo son seres vivos las virtudes y los vicios y no sólo las pasiones —la cólera, la envidia, la tristeza, la alegría por el mal ajeno— ni las aprehensiones, representaciones e ignorancias, que no sólo son seres vivos las artes —la del zapatero o el herrero—, sino que, además, incluso de las actividades hacen entidades corpóreas y seres vivos[393]: ¡seres vivos de acciones como pasear, bailar, atarse las sandalias, saludar, insultar! De esto se sigue que también la risa y el llanto son seres vivos; y si lo son estas cosas, también la tos, el estornudo, el gemido, y —faltaría más— el escupitajo y sonarse la nariz y las restantes acciones: pues son acciones claras y distintas. Y que

---

[391] Como el corazón humano, el caballo de Troya albergaba en su seno una tropa hostil de guerreros.

[392] Los argumentos que los estoicos utilizaban para defenderse de estos ataques han sido extractados literalmente, por boca de un interlocutor anónimo, en SÉN., *Epíst.* 113, 4-5; 9-10; 24. La tesis crisipea de las virtudes como modos de ser diferentes del principio rector es el antídoto más significativo señalado por Séneca para sortear las evidentes aporías de carácter lógico y físico que plantea la concepción de una pluralidad de seres vivos (las virtudes y los vicios) encerrados en un ser vivo (el alma); pero también esto choca con la objeción avanzada por el estoico cordobés *(Ibidem* 8): si en el estoicismo las virtudes son disposiciones permanentes *(diathéseis),* el alma no podría pasar transitoriamente de un estado a otro porque eso supondría la pérdida de unas virtudes a costa de otras.

[393] La clasificación tripartita de los seres vivos del alma en virtudes-vicios, artes y actividades corresponde exactamente a la taxonomía estoica de los bienes y los males psíquicos en disposiciones permanentes (virtudes y vicios), hábitos adquiridos (artes prácticas) y actividades (como el modo manifiesto de conducirse con prudencia o de pasear, etc.): cf. *SVF,* III 104 y 105.

no se enfaden al ser conducidos a estas conclusiones por el razonamiento que avanza gradualmente[394], recordando que Crisipo, en el libro primero de sus *Investigaciones físicas*, hace avanzar el argumento de esta guisa[395]: «No es posible D
que la noche sea un cuerpo y no sean cuerpos la tarde, el amanecer y la mitad de la noche; ni que el día sea un cuerpo, y no lo sean ni el primero de mes ni el décimo ni el decimoquinto ni el trigésimo, lo mismo que el mes es un cuerpo y el verano y el otoño y el año entero»[396].

46. Pero, si se empeñan en sostener a toda costa tales opiniones contrarias a las prenociones comunes, las que se expondrán a continuación son ya contrarias incluso a sus nociones privadas, cuando tratan de engendrar el cuerpo más caliente por enfriamiento y por condensación el de textura más sutil[397]. En efecto, el alma es sin duda el cuerpo más caliente[398] y de textura más sutil[399]; sin embargo, ellos la producen por enfriamiento y condensación del cuerpo, que, a E
modo de temple, transforma el hálito vital y lo hace pasar de

---

[394] El razonamiento que avanza gradualmente es el denominado sorites, al que Crisipo dedicó un tratado monográfico en dos libros (cf. *SVF*, II 15 [pág. 8, 9]).

[395] *SVF*, II 665 [págs. 197, 42-198, 2].

[396] Según Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, pág. 41, estos enunciados de Crisipo no contradicen sino en apariencia el dogma estoico de la incorporeidad del tiempo: en la medida en que estas unidades de tiempo están íntimamente asociadas a fenómenos físicos (atmosféricos, astronómicos, etc.), participan en cierto grado de la naturaleza corpórea: cf. *SVF*, II 677b y 693. Véase también Brunschwig, «Stoic Metaphysics»..., págs. 215-216.

[397] La primera parte de este capítulo está casi íntegramente calcada sobre el comienzo del capítulo 41 de Plut., *Contr.*: cf. 1052F-1053A.

[398] Cf. *SVF*, I 135; II 773, 787, 1045.

[399] Cf. Plut., *Contr.*, n. 343.

vegetal a animado[400]. Pero dicen que también el sol se torna animado, una vez que el elemento líquido se transforma en fuego inteligente[401]. ¡Ha llegado el momento de imaginar que el sol es engendrado por enfriamiento!

El caso es que Jenófanes, como alguien le contara que había visto anguilas vivas en agua caliente, le dijo: «Pues entonces las coceremos en agua fría»[402]. Así, para esos estoicos se seguiría en buena lógica que, si engendran las cosas más cálidas por enfriamiento y las más ligeras por condensación, engendren a su vez las frías por calentamiento, las densas por disolución y las pesadas por dispersión, manteniendo una cierta similitud y ⟨coherencia⟩ dentro del absurdo.

F **47.** ¿No establecen la esencia y origen de la noción misma en contra de las nociones comunes? Pues la noción común es una representación[403] y la representación una impresión en el alma[404]. Pero la naturaleza del alma es una ex-

---

[400] Cf. PLUT., *Contr.*, n. 341.

[401] Es decir, en 'éter' o fuego inteligente: cf. PLUT., *Contr.* 1053A y n. 345.

[402] JENÓFANES, frag. A 17 DIELS-KRANZ.

[403] Se trata de una definición inducida por Plutarco a partir de otras definiciones estoicas. En realidad, la 'noción' *(énnoia)* es una cierta clase de intelección depositada en el alma (cf. *infra,* 1085A-B y n. 407; *Sobre la inteligencia de los animales* 961C-D; FILÓN ALEJ., *La inmutabilidad de Dios* 34, 1-2 WENDLAND) y la 'intelección' *(nóēsis)* es una 'representación racional' *(logikḕ phantasía)*: cf. *SVF,* II 61 (pág. 24, 22-23) y 89.

[404] Según la doctrina de Zenón, en cualquier proceso perceptivo (cf. PLUT., *Contr.*, n. 43) la representación queda impresionada en el principio rector del alma: cf. SEXTO EMPÍR., *C. prof.* VII 236 = *SVF,* I 58. Sin cuestionar esta explicación, Crisipo reinterpretó las palabras de Zenón en unos términos restrictivos: la impresión *(týpōsis)* de una representación es en realidad una alteración o modificación del principio rector: cf. *SVF,* II 55 y 56 (pág. 23, 6). Así salía al paso de la lectura, a su juicio insostenible, que

halación[405] difícil de impresionar a causa de su inconsistencia y, aun recibiendo una impresión, es imposible que la conserve[406]. En efecto, la generación y nutrición del alma, por un lado, al depender de sustancias líquidas, está sometida a un continuo proceso de ganancia y pérdida, y, por otro, 1085A la mezcla con el aire de la respiración renueva continuamente la exhalación, que se altera y se transforma por la corriente que entra desde el exterior y de nuevo sale hacia él. Cualquiera podría concebir más fácilmente un manantial de agua corriente que conservara figuras, impresiones y formas, pero no un hálito vital arrastrado en medio de vapores y humores y en continua mezcolanza con otro hálito procedente del exterior, por así decir inerte y heterogéneo. Pero tan poco caso

Cleantes había hecho de la definición zenoniana, al describir la impresión como una figura en relieve semejante a la huella de nuestros dedos sobre la cera (cf. *SVF,* I 484a-d). Si esto es así, cada impresión borraría las huellas de las impresiones precedentes y la memoria sería imposible: cf. *SVF,* II 55 y 56 (pág. 23, 15-24).

405 En su esencia constitutiva, el alma es hálito vital o *pneûma (SVF,* II 774 y 777) pero, en cuanto que actúa dentro del cuerpo de un organismo vivo, su sustento proviene de los vapores y humores del propio organismo, que afluyen al alma desde la sangre *(SVF,* I 140 = I 521) o bien desde el aire inspirado *(SVF,* II 885 [pág. 238, 32-34]). Esta distinción era ortodoxa en el estoicismo antiguo, pero se olvidaba a veces tanto en el seno mismo de la escuela (Diógenes de Babilonia definía el alma como una 'especie de exhalación psíquica': cf. frag. 30 = *SVF,* III, pág. 216, 18-25) como fuera de ella (es el caso de Plutarco).

406 Pese a los esfuerzos de Crisipo por salvar las aporías inherentes a la impresión 'en relieve', tal como la entendía su maestro Cleantes (cf. *supra,* n. 404), para los adversarios del estoicismo la propuesta de su discípulo no solucionaba el problema. En efecto, si el principio rector se altera cada vez que recibe una impresión sensorial, la afluencia simultánea y masiva de impresiones afectaría al alma de modo diferente en cada ocasión, lo que hace de todo punto imposible la conservación de ninguna representación y, por ende, deja sin explicar el fenómeno psíquico de la memoria: cf. Sexto Empír., *Contra los profesores* VII 376-377.

hacen de sus propias doctrinas que, aun definiendo las nociones como cierta clase de intelecciones que se encuentran
B depositadas en el alma[407] y los recuerdos como impresiones estables y seguras[408], aun proporcionando por lo demás una total solidez a las ciencias, en el sentido de que poseen un carácter inmutable y firme[409], luego establecen para estas cosas, como base y asiento, una sustancia escurridiza y dispersa, en flujo y movimiento constante.

48. Por lo que hace a la noción de elemento y de principio, es, por decirlo así, congénita universalmente en todos los hombres, en el sentido de que se trata de algo simple, no mezclado y no compuesto. Pues no es elemento ni principio[410] el resultado de una mezcla sino los componentes de una mezcla. Sin embargo, esos estoicos, cuando hacen de Dios, que es un principio, un 'cuerpo inteligente' y una 'inteligencia en la materia'[411], no lo declaran puro ni simple ni exento de componentes, sino configurado a partir de otra cosa y por
C causa de otra cosa[412]. En cambio, la materia, que es en sí

[407] Cf. *supra*, n. 403.

[408] Cf. Plut., *Sobre la inteligencia de los animales* 961C; Cic., *Lúc.* 10 y 30.

[409] Cf. *SVF*, II 90, 93, 95.

[410] En la línea habitual de Platón (cf. Plat., *Timeo* 48b), Plutarco no ve diferencias semánticas entre los conceptos de 'principio' *(archḗ)* y 'elemento' *(stoicheîon)*. Pero para los estoicos los cuatro elementos están subordinados a los principios de la realidad (activo y pasivo: Dios y materia: cf. *supra*, 1076C-D y n. 304): aquéllos están sometidos a generación y destrucción a lo largo de los ciclos cósmicos y deben su existencia al principio activo, éstos son ingénitos e imperecederos: cf. *SVF*, II 299, 312, 408-409.

[411] Cf. *SVF*, II 300, 306, 310.

[412] Porque, según los estoicos, el cuerpo no puede existir sin la materia: cf. *SVF*, II 325 y 394. Ello quiere decir que si Dios es 'cuerpo inteligente', en cierto modo depende de la materia para existir: Dios sería un

misma carente de razón y de cualidad, tiene carácter simple y las propiedades de un principio[413].

Pero si Dios no es incorpóreo ni inmaterial, participa de la materia como de su principio. Porque si son una y la misma cosa la materia y la Razón, no interpretan bien la materia como irracional; si son diferentes, Dios sería una especie de administrador de ambas y no una realidad simple sino compuesta, porque a la inteligencia añadiría la corporeidad propia de la materia[414].

'modo de ser' de la materia (cf. PLOT., *Enéadas* VI 1, 27 = *SVF,* II 314 [113, 28-30]).

[413] La materia es carente de Razón y de cualidad sólo si se concibe separada del principio activo («en sí misma», dice Plutarco), pero esta separación no se produce nunca en la realidad, sino tan sólo en nuestra mente *(kat'epínoian:* cf. *SVF,* II 409 [págs. 134, 44-145, 2]), pues ambos principios están unidos *ab aeterno* en una sola y misma sustancia cósmica. Por ello, no parece del todo apropiado atribuir únicamente al principio pasivo las propiedades de un principio, porque la materia sólo puede existir como materia cualificada (esto es, como realidad corpórea), y, paralelamente, Dios sólo puede existir como una «inteligencia-en-la-materia». En realidad, si aceptamos las premisas del argumento, ninguno de los dos principios del estoicismo cumpliría los requisitos de simplicidad y unicidad exigidos por Plutarco. Con todo, si la crítica de éste se concentra en el desequilibrio existente entre ambos principios (el activo está compuesto de cuerpo e inteligencia, mientras que el pasivo es simple en tanto que ausencia de cualidades), es porque los estoicos dieron una definición de la materia 'en sí misma', pero jamás se atrevieron a hablar de una Razón incorpórea, ni siquiera como idea concebible en nuestra mente (cf. *infra,* cap. 50).

[414] Como pone de manifiesto Plutarco con un argumento formalmente intachable, la doctrina estoica de los principios entraña el riesgo de resquebrajar el edificio del monismo metafísico de los estoicos. En efecto, si se pliega a éste, los principios se diluyen el uno en el otro (sólo existe una sola sustancia, que es al mismo tiempo materia-cualificada e inteligencia-en-la-materia: cf. *supra,* n. 413); en este caso, la doctrina de los principios no tiene sentido o, si lo tiene, es al precio de rebajarlos al nivel subontológico de lo incorpóreo, pues, igual que los incorpóreos, los principios son concebibles únicamente en nuestro pensamiento (pero entonces, ¿por qué

49. En cuanto a los cuatro cuerpos —tierra y agua, aire y fuego—, si bien los llaman elementos primeros, no sé cómo consideran a unos simples y puros, y a los otros compuestos y mezclados[415]. Pues afirman que la tierra y el agua
D no se cohesionan ni a sí mismos ni a otras cosas, sino que conservan su unidad gracias a su participación en la poten-

---

hablar de principio activo y pasivo, que son atributos de lo corpóreo?: véase LONG, *La filosofía helenística...*, pág. 154). En cambio, si los principios tienen un estatuto ontológico propio, en la medida en que hacen y padecen acciones, nos deslizamos inexorablemente hacia un sistema dualista: según la interpretación de Plutarco, existirían la Razón y la materia y Dios administraría su mezcla participando de la naturaleza de ambos. En opinión de BABUT *(Commentaire...*, págs. 372-374, n. 763), esta situación paradójica de la teoría estoica de los principios es resultado de aplicar a una metafísica de carácter rigurosamente monista un esquema cosmológico dualista. La difícil articulación de perspectivas (e influencias) monistas y dualistas preside también la propia concepción de la divinidad: véase K. ALGRA, «Stoic Theology», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, pág. 167 y n. 37 (con bibliografía).

[415] Se trata de una inferencia extraída por Plutarco de la teoría estoica de los elementos (y, en concreto, de su desigual fuerza cohesiva), que será expuesta en este capítulo. En rigor, Crisipo distinguía tres acepciones en el concepto de elemento: fuego o elemento por excelencia; ingrediente de cualquier cuerpo (los cuatro elementos); y semilla portadora de crecimiento y generación: cf. *SVF*, II 413 (pág. 136, 24-36). Este capítulo, dedicado a los cuatro cuerpos, trata de la segunda acepción estoica de elemento, pero Plutarco le aplica el significado unívoco y universal de principio simple y puro de la realidad, asimilable a la 'noción común' de *archḗ* (cf. *supra*, n. 410). Por eso, nuestro autor no puede entender cómo es posible que, en el estoicismo, unos elementos sean constituyentes de otros. Sin embargo, esto es coherente con el hecho de que los elementos se generan unos a partir de otros: el fuego etéreo es el elemento primordial, el único que sobrevive en la conflagración universal y, por ende, la semilla de todos los restantes elementos en el proceso de *diakósmēsis* (cf. PLUT., *Contr.*, n. 324, n. 348). Por eso, el fuego y el aire, que se genera en segundo lugar, son los elementos más tensores y cohesivos y su combinación constituye el *pneûma* que da forma a los restantes elementos (agua y tierra) y cuerpos compuestos: cf. *SVF*, II 418, 439, 440 (págs. 144, 43-145, 3).

cia del hálito vital y del fuego[416], mientras que el aire y el fuego, debido a su fuerza tensora, son autocohesivos y, al mezclarse con aquellos dos, les proporcionan tensión y las propiedades de estabilidad y existencia[417]. ¿Cómo entonces van a ser además la tierra o el agua un elemento, si no son simples ni primarios ni autosuficientes sino que están siempre necesitados de un principio externo que mantenga su ser en cohesión y lo preserve? Y es que ni siquiera han dejado abierta la posibilidad de concebir su existencia, sino que, formulada en estos términos, la doctrina de que la tierra es en sí misma un cierto ⟨elemento y sustancia⟩ contiene enorme confusión y oscuridad. Luego ¿cómo es que la tierra, si E existe en sí misma, necesita que el aire le dé consistencia y cohesión? Pero es que la tierra no existe por sí misma, como tampoco el agua, sino que el aire, cuando contrae y condensa la materia de un cierto modo, produce tierra, y a su vez, cuando es disuelta y aligerada de otro modo, produce agua[418].

---

416 Como ocurría en el capítulo 43 de PLUT., *Contr.* (1053F-1054B y n. 358), Plutarco, siguiendo un uso extendido entre los propios estoicos, identifica terminológicamente el aire y el hálito vital *(pneûma),* que en rigor es, en la teoría articulada por Crisipo, una mezcla especialmente sutil y rarefacta de aire y fuego.

417 La 'fuerza tensora' *(eutonía)* es un factor del movimiento tensor del hálito vital, que, en oleadas ondulatorias, se dirige simultáneamente hacia el interior y hacia el exterior de un cuerpo: cf. PLUT., *Contr.*, n. 358. Como dice Plutarco, la fuerza tensora asegura a los cuerpos 'estabilidad' y 'existencia' *(tò mónimon kaì ousiôdes):* sabemos por otras fuentes (cf. *SVF,* II 451 y 452) que estas propiedades resultan del movimiento tensor hacia el interior de un cuerpo, mientras que su especificidad cualitativa es producto del movimiento hacia el exterior. Sobre la fuerza tensora del aire y el fuego, cf. ALEJ. AFROD., *Mezcl.* 4, pág. 218, 2-6 BRUNS = *SVF,* II 473 (pág. 155, 32-36); véase SEDLEY, «Hellenistic Physics and Metaphysics»..., págs. 389-390.

418 Como bien ha mostrado BABUT *(Commentaire...,* págs. 378-379, n. 776), este pasaje no habla del ciclo de la transformación recíproca de los

Entonces ninguno de estos dos es un elemento, si es otra cosa la que les ha procurado a ambos existencia y generación.

50. Además, afirman que la sustancia, esto es la materia, es el sustrato de las cualidades, de manera que ésta es más o menos la definición que dan de aquélla[419]; pero las cualidades, a su vez, las consideran sustancias y cuerpos[420]. Sin embargo, estas afirmaciones encierran mucha confusión, porque si las cualidades tienen una sustancia particular, en
F virtud de la cual son y se denominan cuerpos, no necesitan otra sustancia, ya que tienen la suya propia. Pero si su único sustrato común es aquello que esos estoicos denominan sustancia y materia, está claro que aquéllas participan de la corporeidad sin ser corpóreas, puesto que lo que es sustrato y receptáculo necesariamente ha de ser diferente de aquello que recibe y de lo que es sustrato[421]. Sin embargo, ellos al-
1086A canzan a ver sólo la mitad del asunto, porque, si bien a la materia la denominan no cualificada, aún se resisten a llamar inmateriales a las cualidades[422]. Sin embargo, ¿cómo es posible concebir un cuerpo sin cualidad sin concebir una cualidad sin cuerpo? Pues el argumento que une lo corpóreo

---

elementos (si así fuera, no se respetaría el orden de generación de aquéllos, que Plutarco conocía perfectamente: cf. Plut., *Contr.* 1053A y n. 345), sino de la acción cohesiva del hálito vital (aquí llamado 'aire': cf. *supra,* n. 416) sobre los elementos pasivos, agua y tierra.

[419] Cf. Plut., *Contr.* 1054A y *SVF,* II 317 y 599 [págs. 184, 39-185, 1].

[420] Cf. Plut., *Contr.* 1054B y *SVF,* II 377, 383, 410 (pág. 135, 22-23), 467. La corporeidad de las cualidades es un corolario necesario de su acción vivificadora de la materia no cualificada, a la que imprime forma y movimiento.

[421] Cf. Plot., *Enéadas* VI 1, 29, 1-6; Alcínoo, *Didascálico* 11, 1.

[422] Esta argumentación entronca directamente con la problemática del capítulo 48, que afecta de lleno a la doctrina estoica de los principios: cf. *supra,* n. 413.

a toda cualidad impide a la mente captar ningún cuerpo que no esté provisto de cualidad[423]. Así que, según parece, tienen dos alternativas: o bien, oponiéndose a la incorporeidad de la cualidad, se oponen también al carácter no cualificado de la materia, o bien, discriminando la una de la otra, separan también a las dos entre sí[424].

En cuanto a la teoría que algunos de ellos proponen, cuando llaman a la sustancia 'no cualificada' no porque esté privada de toda cualidad, sino porque tiene todas las cualidades[425], es especialmente contraria a la noción común,

---

[423] En rigor, los estoicos sí podrían concebir esos objetos mentales, pertenecientes a la clase de los incorpóreos (cf. *supra*, n. 252), sin que ello afectara al núcleo de su doctrina de los principios. Pero Plutarco parece exigir aquí a los estoicos que se atrevan a concebir la existencia simétrica de ambos principios (materia no cualificada y cualidades inmateriales o incorpóreas), porque, de lo contrario, carece de todo sentido proponer un sustrato material no cualificado si es imposible imaginar ningún solo cuerpo que no esté provisto de cualidades.

[424] Los términos del dilema planteado por Diadúmeno a los estoicos son los siguientes: o descartan el carácter no cualificado de la materia o se resignan a disociar eternamente materia y cualidades, si es que sostienen la existencia simultánea de un sustrato material carente de cualidades y de unas cualidades corpóreas: en efecto, como ha quedado dicho al principio del capítulo (cf. 1085E-F), una cualidad corpórea no necesitaría otro sustrato material distinto del que ya tiene por sí misma.

[425] Esta idea, que no se halla atestiguada en ningún otro testimonio relativo al estoicismo, es quizá un intento de salir al paso de algunas de las aporías que los adversarios académicos del Pórtico supieron ver en la doctrina estoica de los principios y que han sido resumidas por Diadúmeno en los capítulos 48 y 50. Una materia portadora de todas las cualidades sólo puede entenderse de dos maneras: o como una sustancia susceptible de recibir todas las cualidades porque las alberga *in nuce* dentro de sí misma o como una sustancia que recibe simultáneamente todas las cualidades. Esta segunda alternativa es la que refuta Plutarco apelando al sentido común (así es como entiende aquí el vocablo 'noción'); pero es quizá la primera alternativa la que estuviera en la mente de ese grupo de estoicos que propusieron la idea de una materia receptora de todas las cualidades: de ser

B puesto que nadie concibe como privado de cualidad lo que no es ajeno a ninguna cualidad, ni como impasible lo que por naturaleza es susceptible de todas las pasiones ni como inmóvil lo que está sujeto a toda clase de movimientos. Pero es que la dificultad anterior no queda resuelta, a saber, que, aunque la materia sea percibida siempre acompañada de alguna cualidad, ella es percibida como si fuera distinta y diferente de la cualidad.

---

así, habrían atribuido a la materia inerte una propiedad que en el estoicismo se predicaba no del principio pasivo, sino de la sustancia etérea primordial que contiene en su seno las razones seminales de todas las cosas (cf. PLUT., *Contr.*, n. 348) y que, en algunas fuentes, es denominada 'materia' o 'sustancia sin cualificar': cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* X 312 = *SVF*, II 309; DIÓG. LAERC., VII 137 = *SVF*, II 580 (pág. 180, 7-8). Para una discusión pormenorizada de estos pasajes, cf. BABUT, *Commentaire...*, págs. 382-383, n. 786.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* En la relación de pasajes figuran entre paréntesis las ocurrencias de nombres propios no respaldados por el texto griego original, pero que ha parecido oportuno introducir en la versión castellana por motivos de claridad.

ÍNDICE DE OBRAS MENCIONADAS POR PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DEL *TIMEO* DE PLATÓN MENCIONADOS EN LOS *TRATADOS PLATÓNICOS* DE PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DE LOS *TRATADOS ANTIESTOICOS* RECOGIDOS EN *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA* (*SVF*)*

* En las notas a la traducción, se ha remitido a la cita exacta de los fragmentos de H. von Arnim (*SVF*) en aquellos pasajes donde Plutarco ofrecía *ipsissima verba* de Crisipo; Aquí recogemos todos los pasajes de los *Tratados antiestoicos* reunidos en *SVF*

Sobre las nociones comunes, contra los estoicos

ÍNDICE GENERAL

TRATADOS PLATÓNICOS

TRATADOS ANTIESTOICOS

ÍNDICES